

Ústav etnologie
Filozofické fakulty Univerzity Karlovy

PhDr. Petr Prokopík

Disertační práce:

Antropologická konceptualizace sexuálních
kategorií

(Anthropological Conceptualisations of Sexual Categories)

Studijní program: Historické vědy

Studijní obor: Etnologie

Vedoucí práce:

Doc.PhDr.František Vrhel, CSc.

Praha, 2008

Prohlašuji, že jsem disertační práci vykonal samostatně
s využitím uvedených pramenů a literatury.

V Praze dne 1.6.2008

Poděkování

Chtěl bych poděkovat všem, kteří mi pomohli při vypracování mé disertační práce, především mému školiteli a vedoucímu práce Doc.PhDr. Františku Vrhelovi,CSc. za všeobecnou podporu a poskytnuté rady a PhDr. Jaroslavu Skupnikovi,PhD. za neutuchající inspiraci. Zvláštní dík patří mým informátorům, kteří mi umožnili nahlédnout do nevšedního světa *beardom* a podělili se se mnou nejen o své názory, zkušenosti a informační zdroje, ale i o svá soukromí. Děkuji také své rodině, především rodičům a mým partnerům, že se mnou měli obdivuhodnou trpělivost.

„Cely, ve kterých jsou uvězněna naše vnitřní já, jsou horší než ta nejhlubší hradní kobka a pokud zůstanou zamčeny, zůstane ta Tvá revoluce jen vězeňskou vzpourou, kterou potlačí zkorumpovaní spoluvězni“.

Marquis de Sade k Jean-Paul Maratovi

Peter Weiss (1965)*

* Z divadelní hry *Marat/Sade: (The Persecution and Assassination of Jean-Paul Marat As Performed by the Inmates of the Asylum of Charenton Under the Direction of The Marquis de Sade)*.

Obsah

<i>Abstrakt</i>	7
<i>English Abstract</i>	8
<i>Úvod</i>	9
1. Úskalí biologizujících kategorizací	
1.1. Biologická podmíněnost a normativnost studia lidské sexuality	11
1.2. Problém transkulturní aplikace	18
2. Teoretické koncepty „třetího pohlaví“, „třetího genderu“, queer teorie a „sexual lifeways“	
2.1. Teoretické konceptualizace třetího pohlaví a třetího genderu	27
2.2. Transkulturní kategorizace homoerotických vztahů	41
2.3. Queer teorie	50
2.4. Teorie „sexual lifeways“	54
3. Příklady interpretace konkrétních kategorizací - „hijra“, „two-spirit“ a „rituální homosexualita“	
3.1. Two-spirit	61
3.2. Hidžra	72
3.3. Rituální homosexualita	81
3.4. Shrnutí	90

4. Výzkum formování sexuální kategorie „Bear“

4.1. Projekt výzkumu	92
4.2. Zdroje dat	96
4.3. <i>Kdo je medvěd ?</i>	105
4.4. Definice ideální podoby medvěda	108
4.5. Taxonomie medvědí komunity	111
4.6. Alternativní image a alternativní životní postoj	113
4.7. Bear instituce	119
4.8. Vývojové hledisko, aspekt historický a individuální	
4.8.a, Vznik medvědího hnutí	131
4.8.b, Lokální vývoj medvědích skupin v Berlíně a v Praze	137
4.8.c, Reflexe individuálních motivací jednotlivců a vývoj jejich identity	160
4.9. Shrnutí	170

5. Závěr

Seznam použité literatury	177
Další použité zdroje	183
Obrazová příloha	184

Abstrakt

Disertační práce se zabývá možnostmi, které má antropologické studium při snaze o konceptuální uchopení bohatých projevů lidské sexuality. Diskutuje problematičnost biologické podmíněnosti a normativnosti studia lidské sexuality a problémy transkulturní aplikace. Na příkladech interpretace fenoménů „hijra“, „two-spirit“ a „rituální homosexuality“ předkládá vědecké návrhy „třetího pohlaví“, „třetího genderu“ a teorie „sexual lifeways“ jako možné nástroje transkulturní kategorizace.

Prezentuje původní terénní výzkum zkoumající vytváření specifické, zcela nové alternativní sexuální kategorie v rámci gay komunit v anglickém, německém a českém jazykovém prostředí jakožto situační analýzu, která staví nejen na popisu kulturních významů a symbolů, které aktéři znají, a na analýze historického vývoje, ale i na interpretaci subjektivních faktorů jako individuálních motivací, tužeb a vlastních významů vytvářených a používaných jednotlivci. Snaží se o reflexi vztahů sexuální kategorie a individuálních motivací jednotlivců při formování osobní identity a alternativní sexuální kategorie.

English Abstract

The thesis inquires into the possibilities which anthropological study has in attempting to conceptualise the rich manifestations of human sexuality. It discusses the problems of biological determination and normativity in the study of sexuality as well as its problems in cross-cultural applications. In examples of interpretation of well known phenomena such as "hijra", "two-spirit" and "ritual homosexuality" it demonstrates theoretical concepts of "third sex", "third gender", and "sexual lifeways" as possible tools of cross-cultural categorization.

It presents an original field research investigating the formation of a specific new alternative sexual category within gay communities in three language contexts - Czech, English and German. Offering a situational analysis which concerns not only a description of cultural meanings and symbols known by actors, and an analyses of historical development, but also offers an interpretation of actors subjectivity displayed in individual motivations, desires and meanings created and used by actors. It endeavours to give a reflection of relations between sexual category and individual motivations during the process of accepting sexual identity and forming an alternative sexual category.

Úvod

V průběhu terénního výzkumu pro svoji diplomovou práci „Hypermaskulinizace“, který jsem prováděl ve specifickém prostředí pražské gay komunity, jsem se poprvé setkal s existencí fenoménu tzv. „Bear Movement“. Po krátké době jsem byl doslova ohromen zjištěním o jak široce, celosvětově rozšířený jev se jedná a jakým potencionálem disponuje. Uvědomil jsem si, že v této souvislosti lze mluvit o zrodu nové alternativní sexuální kategorie, která soupeří s paralelně existujícími kulturními kategoriemi gay a muž. Svoji disertační práci jsem naplánoval jako výzkum možností, které má antropologické studium při snaze o konceptuální uchopení sexuálních kategorií.

Práce má dvě části. V té první - teoretické - bych chtěl identifikovat problémy, které vnášejí do antropologického studia sexuality vědecké představy o biologické podmíněnosti a normativnosti lidské sexuality, úskalí jejich transkulturní aplikace a zároveň bych chtěl představit možné nástroje konceptualizace sexuálních kategorií ve formě zavedení teoretických pojmů „třetího pohlaví“, „třetího genderu“ a „sexual lifeways“.

V druhé části prezentuji původní terénní výzkum, jehož cílem je interpretovat proces formování nové alternativní sexuální kategorie. Na tomto místě bych rád předal slovo

jednomu z mých informátorů, který mě v jednom ze svých emailů v podstatě inspiroval k napsání této práce: „*There comes a time however, when society - whether in one great flash or piece by piece - affords us a glimpse of a world of our own, a world where our values and identities are not only shared, but valued and encouraged. For the fortunate, we can discover a world where we finally feel at ease, content to be ourselves, and able to truly appreciate one another. For me, this is the world of Bears.*”

(A.B. z emailu autorovi.)

1. Úskalí biologizujících kategorizací

1.1. Biologická podmíněnost a normativnost studia lidské sexuality

Sexualita je snad poslední krajinou lidské rozmanitosti, na kterou stále celá řada vědců odmítá nahlížet jinak, než jako na striktně biologicky definovanou, a jako takovou nejlépe vysvětlitelnou prostřednictvím biologických zákonů a přírodních věd. Po dlouhá desetiletí sdílí humanitní vědci populární názor, že lidská sexualita je pevně zakořeněnou součástí biologické struktury lidského druhu. Nahlíží její formy na základě představy o jejich biologické podmíněnosti, jsou přesvědčeni o její universálnosti a redukují interpretaci jejích projevů na pouhé hledání jejich biologické funkce. Posléze pak vytvářejí kategorizace, které nutně reflektují absolutní normativnost těchto esencialistických, universalistických a redukcionistických pohledů.

Ve své práci se zabývám jak vědeckými, tak i lidovými modely kategorizace sexuality, které z velké části byly či stále jsou pod vlivem tohoto mocného normativního, biologizujícího hlediska. Za hlavní pilíře jeho vlivu bych označil následující tři teoretická východiska: a) evoluční paradigma; b) definici homosexuality; c) psychologický esencialismus.

Ad.a, Darwinova teorie sexuálního dimorfismu

Od chvíle uveřejnění Darwinovy teorie přírodního výběru je studium lidské sexuality uvězněno v pasti evolučního paradigmatu.

Podle vědeckých teorií následujících paradigma Darwinovy teorie evoluce slouží veškeré projevy lidské sexuality pouze jednomu cíli a tím je první zákon evoluce, tedy reprodukce jedince a druhu. Darwin určil za hlavní nástroj evoluce přírodní výběr. Ztělesněním principu přírodního výběru je pak u vyšších živočišných druhů (tedy i u člověka) sexuální dimorfismus. Sexuálním dimorfismem se myslí fylogeneticky zděděná struktura dvou lidských typů, muže a ženy. Morfologické rozlišení dvou forem lidského druhu na muže a ženy tak slouží k úspěšné reprodukci.

Evolučním paradigmatem nazývám představu, ve které jsou sexuální dimorfismus a reprodukce určující pro interpretaci lidské sexuality. Pastí evolučního paradigmatu pak jsou následné představy, které utvářejí jak vědecké, tak i lidové mínění o lidské sexualitě od poloviny 19. století až dodnes. Všeobecně se věří, že dvě pohlaví existují z důvodu reprodukce, rozdíly mezi nimi jsou dány samotnou podstatou struktury přírody a heterosexuality je jediným přirozeným projevem sexuality.

Vědecké představy o lidské sexualitě se pod vlivem evolučního paradigmatu stávají normativními. Jsou definovány normy, přirozené a správné formy sexuality s ohledem na

naplnění prvního zákona evoluce, a tím je reprodukce. Ke stejnému účelu, reprodukci, slouží i veškeré atributy sexuality. Cokoliv, co jí v této oblasti neslouží, je pak považováno za jev nepřírozený, nenormální, nezdravý a patologický. Nestandardní projevy lidské sexuality se dostávají do rukou odborníků, doktorů medicíny, kteří o těchto projevech sexuality hovoří jakožto o nemoci. Když Richard von Krafft-Ebing píše svou *Psychopathii sexualis* (1886), ve které vychází z klinického pozorování jedinců s tzv. nenormálním pohlavním životem, popisuje povahu těchto anomálií jako „*stigmata degenerace*“.

Demonstrace rozdílů mezi pohlavími jsou shledávány v tělesné stavbě, velikosti mozku, v emoční a duševní aktivitě (Gould 1996). Provádí se známá kranio-metrická měření. Ženy jsou považovány za méněcenné a to z důvodu inferiorní tělesné stavby a předpokládané menší velikosti mozku. Z důvodu údajně malé role, kterou ženská duševní aktivita sehrála v evoluci lidské kultury, je ženská mysl pokládána za nedostatečně vyvinutou. Za typické projevy inferiorní ženské mysl jsou označeny nízká duševní aktivita, pasivita, lenost a hysterie. Mysl jedinců, jejichž sexualita je kategorizována jako anomální, je pokládána za zdegenerovanou a připodobňována k mysli ženské. Obecně je přijímána představa, že i „nepřírozené“ sexuální aktivity jako onanismus, sexuální styk bez účelu reprodukce či homosexuální styk vedou k degeneraci

ducha, oslabení těla a následně i rozpuku nemoci (Gould 1996; Foucault 1999).

Ve vědeckých teoriích a stejně tak i v lidových modelech sexuality se od té doby ujímá vlády mocná klasifikace všech lidských bytostí na muže a ženy a následná kategorizace na buďto normální muže a ženy, nebo abnormální jedince. Zároveň se zakořeňuje přesvědčení, že normální sexuální praktiky jsou pouze ty, které slouží k biologické reprodukci.

Ad.b, zrod homosexuality jakožto deskriptivní kategorie

Významný francouzský myslitel Michel Foucault je všeobecně považován za tvůrce myšlenky, že kategorie homosexuality vzniká v Evropě 19. století jako produkt sociální konstrukce západní medicíny a politické ekonomie (Foucault 1999). Samotný koncept homosexuality - jakožto sdílené kulturní ideje - je nutné chápat v souvislosti s historickým vývojem vnímání sexuality v Evropě v průběhu 18.století. Zatímco sexualita v 17.století podle Foucaulta náleží do pravomoci křesťanské duchovnosti, v 18.století se stává politicko-ekonomickým zájmem. Novinkou v technikách moci 18.století je nahlížení na populaci jakožto na politický a ekonomický problém. Vlády již nepracují s lidem jako s poddanými, ale s populací a s ní souvisejícími jevy, jakými jsou porodnost, nemocnost, délka života, plodnost... Sexualita se stává jádrem ekonomiky a politiky. Budoucnost a bohatství země závisí na kvalitě a počtu občanů, a proto také na způsobech, jakými každý užívá

sex. „*Sexualita se stala předmětem vztahu mezi státem a jedincem a to předmětem veřejným...*“ (Foucault 1999:34).

Foucault mluví o nutnosti zavedení „*diskursů*“, které mají ze účel spoutat řeč o sexualitě. Vnímání lidské sexuality je spoutáno do politického, ekonomického, právního, medicínského, psychiatrického či pedagogického diskursu. Sexuální akt se stává předmětem právního aktu, medicínské intervence, detailního klinického vyšetření a finálně uceleného vědeckého pojednání.

Ekonomie reprodukce vedla k vyloučení sexuálních aktivit, které nevedou k reprodukci z definice normy. Sexuální úchytky byly připojeny k duševním chorobám, definovala se norma, podle které má probíhat standardní sexuální vývoj jedince od dětství až po stáří, a byly popsány všechny možné odchylky. Legitimní pár se svou „normální“ sexualitou začal fungovat jako norma. Pozornost se soustředila na sexualitu dětí, bláznů a zločinců, těch, jimž se nelíbí druhé pohlaví... Začíná „*hon na periferní sexuality*“ (Foucault 1999:53). Dochází ke specifikaci okrajových sexualit, k jejich definici, kategorizaci, vlastně vynalezení.

Jednou z ikon sexuality se stala homosexualita. Zatímco sodomie v 17. a 18. století byla typem zakázaného činu a její původce byl pouze subjektem právního postihu, „...homosexuál v 19.století už je osobnost: má svoji minulost, anamnézu a dětství, charakter a způsob života; také ale morfologii s indiskrétní anatomií, a možná i tajuplnou fyziologií. Nic

z toho, čím je, neuniká jeho sexualitě... spoluvytváří jeho podstatu... jako jeho dědičná přirozenost... sodomita byl heretik, homosexuál je reprezentantem druhu." (Foucault 1999:53).

Foucault dekonstruoval zdánlivě přirozenou vědeckou kategorii homosexuality a dalších anomálních periferních sexualit. Odhalil tím zrod evropského pojmu homosexuality jakožto základního kontrastu, který slouží k vymezení „normální“ sexuality. Za primárního iniciátora vzniku této konstrukce určil ekonomický a socio-politický zájem na mocenské kontrole lidské sexuality.

Ad.c, Freudův psychosexuální esencialismus

Sigmund Freud ve svých převratných teoriích stavěl na předpokladu existence určité vnitřní hloubkové struktury lidské psychiky, která určuje psychosexuální vývoj každého jedince. Vycházejí z biologického determinismu Freud věřil v existenci jakési esenciální, universální biologické podstaty formující lidskou sexualitu. Za základní kámen lidské sexuality sice považoval prvotní biologickou bisexualitu (o infantilní lidské mysli hovoří jako o „*polymorfní perverzi*“ (Freud:2000)), ale ovlivněn sexuálním dimorfismem se domníval, že normální psychosexuální vývoj jedince vede k dimorfnímu modelu dvou pohlaví. *Polymorfní perverzi*, která by mohla být interpretována jakožto vrozená bisexualita, otevírající možnost biologické neurčitosti lidské sexuality,

určil pouze jako regresivní pozůstatek vývoje společného všem savcům. Jako stěžejní pro vytvoření normální sexuality jedince určil právě její zformování do podoby pohlavního dimorfismu v průběhu psychosexuálního vývoje, díky podvědomému působení libida, odrážejícího se v přítomnosti komplexů a neuróz.

Z hlediska antropologického studia sexuality je Freudovým bezpochyby nejvlivnějším příspěvkem teorie o universálnosti oidipovského komplexu. Freud tvrdí, že ve skupinách prvních lidí existovala nesmírná soutěživost mezi synem a otcem - vládnoucím tyranem. Nejdůležitější ženou v životě syna je jeho matka, o jejíž přízeň svádí boj se svým otcem. Syn podle Freuda považuje svého otce za hlavního konkurenta při své snaze sexuálně se zmocnit vlastní matky, žárlí na něj a celý problém řeší jeho zabitím. Oidipovský komplex reflektující tuto událost od té doby podvědomě určuje fylogenezi lidské sexuality.

Jelikož Freud nahlížel na podstatu lidské sexuality jakožto na biologicky determinovanou, byl přesvědčen jak o universálnosti pohlavního dimorfismu, daného anatomickou podstatou, tak i o universálnosti oidipovského komplexu, zakořeněného hluboko v podvědomí. Podle mého názoru tím v oblasti studia sexuality pevně etabloval dvojí esencialismus. 1) Pohled na pohlavní dimorfismus jakožto na universální projev anatomické esence, který je formován psychosexuálním vývojem jedince. 2) Identifikaci podvědomých

puďů jakořto universální esenci formující psychosexuální vývoj.

Shrnul bych, ře za zásadní atributy biologické podmíněnosti a normativnosti vědeckého i lidového vnímání lidské sexuality považují následující kanonické doktríny. 1) Kategorizaci všech lidských bytostí na muže a řeny (sexuální dimorfismus) a následnou kategorizaci na buď normální muže a řeny, nebo abnormální jedince. 2) Vytvoření kategorie „normálních“ sexuálních praktik, které slouží k biologické reprodukci, a zároveň vytvoření definice homosexuality a dalších anomálních periferních sexualit. 3) Opodstatnění výře zmíněných kategorizací předpokladem jejich esencialismu a universálnosti. V následující kapitole se hodlám věnovat problémům, které v antropologii sexuality způsobují právě zmíněné představy.

1.2. Problém transkulturní aplikace

Ačkoli obecnou vlastností kulturně antropologických studií (snad kromě teorií ovlivněných vulgární sociobiologií) je snaha o kritiku biologizujícího redukcionismu, v oblasti antropologie sexuality je tato kvalita řasto opomířena. Jakoby se antropologové, ocitající se tváří v tvář rozmanitým projevům jinakosti v oblasti lidské sexuality, obávali opustit bezpečný svět přírodního determinismu a raději opírají své teorie o pravidla nám všem dobře známého světa „normální

sexuality". V ostatních oblastech antropologického studia je dekonstrukce epistemologie všech analytických kategorizací prostřednictvím transkulturního studia považována za hlavní metodologický pilíř. Ve studiu antropologie sexuality přetrvává názor (nebo snad obava), že určité kategorizace jsou natolik fundamentální, nezpochybnitelné a ve své podstatě „normální a přirozené“, že není možno jejich platnost zpochybňovat. Ironií je, že k tomuto postoji často vede obava právě z možného kolapsu těchto přirozených a nezpochybnitelných klasifikací, která by vedla k neuchopitelnému chaosu nejrůznějších jinakostí, nenormálností a perverzí.

Hlavní problematická zkreslení, ke kterým dochází v transkulturní analýze sexuality, postrádající silné odhodlání po dekonstrukci existujících paradigmat, bych v návaznosti na předešlou kapitolu opět rozdělil do dvou oblastí: a)sexuální dimorfismus a reprodukční paradigma b)kategorizace homosexuality. Přičemž jako podstatný znak u obou těchto oblastí shledávám přesvědčení o jejich esenciální podstatě a universalismu.

a, sexuální dimorfismus

Předpoklad přirozenosti a universalnosti sexuálního dimorfismu vede v antropologii sexuality k představě, že rozdělení na muže a ženy je přirozeně přítomno ve všech kulturách jakožto fundamentální projev dualistické podstaty

existence lidského druhu. U všech kultur proto můžeme (ba i musíme) předpokládat existenci dvou normálních pohlaví, a pokud se případně vyskytne nějaká ta jinakost, můžeme ji bez větších problémů prohlásit za abnormalitu či deviaci. Tyto představy vycházejí z názoru, že existence dvojího biologického pohlaví je základním kamenem reprodukce.

Předpoklad existence dvojího biologického pohlaví pak dále nalézá svůj obraz v představě o existenci dvou přirozených forem sociálního pohlaví, tedy genderu. Genderový dimorfismus je pak vnímán coby základ pro fungování lidských institucí, jako jsou manželství a příbuzenské systémy, či pro rozdělení sfér pravomocí.

To, že sexuální dimorfismus byl axiomem kulturní klasifikace i pro tak zásadní tvůrce antropologické tradice, jakými byli Margaret Meadová a Bronislaw Malinowski, uvádí např. G.Herdt(1996:34) "*... anthropological studies of sex and gender since the early classics of Mead and Malinowski have assumed a two-sex system as the normal and natural structure of human nature.*" I přesto, že je Meadová známá svou snahou o odklon od biologického determinismu směrem k environmentálnímu relativismu, neodvažuje se plně aplikovat tento postup při studiu sexuality. Gilbert Herdt(1996:33) cituje její výrok z „*Cultural Determinants of Sexual Behaviour*“ (1961:1451): "*In all known societies sexual dimorphism is treated as a major differentiating factor of any human being, of the same order as difference in age, the other universal of the same kind.*"

Charakteristickou podobu konceptualizace, která přes svůj holistický přístup a transkulturní zaměření nedokáže překonat sexuální dimorfismus, najdeme u Bronislawa Malinowského. Malinowski byl pravým pionýrem terénního výzkumu, snad prvním výzkumníkem, studujícím sexualitu jiných kultur přímo, nikoli zprostředkovaně. V knize „*Sex and Repression in Savage Society*”(1927) polemizuje s Freudovou představou universálnosti oidipovského komplexu. Využívá při tom materiálu podrobně popisujícího kulturu Trobriandských ostrovanů. Oproti universalistickému předpokladu existence oidipovského komplexu vznáší námitku upozorňující na zásadní vliv jiného kulturního prostředí. Prostoru matrilinéární společnosti, kterou nachází u Trobriandských ostrovanů, staví podle Malinowského do centra mužovy touhy jeho sestru, nikoliv matku, a jakožto rivala určuje strýce z matčiny strany, nikoliv otce. Touto námitkou však Malinowski fakticky nepopírá přítomnost oidipovského komplexu, pouze poukazuje na jeho ovlivnění jinými kulturními podmínkami.

Koncem 20. let 20. století Malinowski publikuje daleko deskriptivnější a detailnější popis kultury Trobriandských ostrovanů „*Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*”(1929). Význam tohoto díla pro antropologii formuluje František Vrhel (2002:14) v trojím ohledu: „...v akcentu na nativní jazyk; ...v zjednávání cesty k holistickým zřetelům studia kultury; ...a nakonec v zjištění, že každá kultura vlastní patrně jedinečnou konfiguraci hodnot, představ

a vzorců chování, v nichž jsou zapuštěny, „kontextovány“ konkrétní formy sexuality. Dílo se stalo prototypem deskriptivních přístupů k sexualitě (k sexuálním chováním i k sexuálním postojům) zkoumaném v odpovídajícím kulturním kontextu.“

Důraz kladený na znalost nativního jazyka otevírá antropologovi možnost studia kultury v jejích vlastních „emických“ termínech, umožňuje tím porozumění a interpretaci prostřednictvím jedinečných nativních konceptů. Holistický přístup pak umožňuje nahlížet jednotlivé kulturní fenomény v širší souvislosti celé kultury, neokleštěné od místního kontextu. Tyto akcenty splňují podmínky umožňující transkulturní studium a interpretaci sexuality nezatížené etnocentrickým, universalistickým a esencialistickým pohledem. Zakládají možnost oné dekonstrukce analytických kategorizací a pochopení jedinečných forem sexuality v jejich nativních kontextech. Avšak Malinowski ani celá řada následovníků jeho antropologické tradice se touto cestou nevydává. Malinowski přichází s funkcionalistickou teorií kultury, založenou na interpretaci kultury coby přímého vyjádření individuálních a společenských potřeb. Není schopen uniknout normativnímu vlivu sexuálního dimorfismu a reprodukčního paradigmatu a vždy se uchyluje k funkční universalistické interpretaci rodiny a sexuality jakožto k institucím plnícím základní potřebu lidské společnosti, kterou je reprodukce.

b, transkulturní pohled na homosexualitu

Snad žádná kategorie neskýtá pro transkulturní studium sexuality tolik úskalí jako evropský pojem homosexuality. Pokusím se zformulovat několik problémových oblastí, které je nutné mít na zřeteli, použijeme-li pojem homosexualita.

1, Nejasnost pojmu

Značně zavádějící už může být poněkud nejasné určení samotné kategorie. Bylo by snad žádoucí vyjasnit si, zda-li považujeme koncept homosexuality definovaný sexuální aktivitou, orientací, nebo identitou. Identifikovat přítomnost homosexuality v dané kultuře pouze na základě přítomnosti sexuálního aktu mezi osobami stejného pohlaví může být mylné. Jak ukázal např. Gilbert Herdt (1981) na svých studiích sexuálního života Sambijů z Nové Guineje, přítomnost samotného homosexuálního aktu se nemusí v dané kultuře nutně odrazit také v existenci nativního konceptu homosexuality.

Sám se přikláním k pojetí, které za určující pro definici homosexuality považuje sexuální orientaci. Nebezpečí této teze však tkví v předpokladu, že homosexuální orientace vychází z podstaty sexuálního dimorfismu. Homosexuální orientace je často vnímána jako inverze přirozené orientace heterosexuální, a jako taková je pevně biologicky ukotvena v esenciální podstatě pohlavního dimorfismu. V takovém případě může dojít k naprostému opomenutí její možné sociokulturní příčiny. A konečně, co se týče homosexuální identity, není možné

opomenout její zrod v tradici čistě euro-amerického kulturně-historického kontextu. Snahu o rozpoznání homosexuální identity v jiném historicko-kulturním kontextu považují za projev etnocentrismu. Transkulturní aplikaci konceptu homosexuální identity z toho důvodu pokládám v kulturní antropologii za nemožnou.

2, Dualismus homosexuální/heterosexuální

Předpoklad existence binární opozice homo/hetero ve všech kulturách jakožto podmíněné biologicky, nikoliv jakožto výsledku sociální konstrukce, může opět vést k zásadnímu opomenutí vlivu místního kulturního kontextu. Podobně předpoklad pevně dané hranice mezi homosexualitou a heterosexualitou, vycházející opět z esencialistického pojetí, logicky vede k přesvědčení, že v každé kultuře jsou všichni jedinci buď heterosexuálové, nebo homosexuálové.

3, "Residuální kategorie"

Definice heterosexuality jakožto jediné „normální“, „přirozené“ sexuality, opírajíc se o reprodukční paradigma, může vyústit v použití kategorie homosexuality jako jakési „residuální kategorie“, tak jak ji označil Herdt (1996:13) „...we must not reduce the richness and significance of divergent sex/gender categories and roles... to residual category of homosexuality.“ Do škatulky označené jako homosexualita tak mohou být mylně zařazeny nejrůznější lokální

fenomény vnímané výzkumníky jakožto „nenormální“, třeba projevy transvestitismu či transsexuality.

4, Biologická legitimizace

Ve vědeckém prostředí je obecně vnímán biologický původ společenských jevů jakožto kritérium nezpochybnitelné legitimacy. Někteří odborníci, kteří usilují o uznání homosexuality za přirozený, legitimní jev, se proto snaží vytvářet a prosazovat teorie dokazující její biologickou podmíněnost. Nejrozumnější teorie o „genu homosexuality“ či „gay mozku“ mohou vést humanitní vědce k iluzi o existenci tzv. „tvrdých dat“ pocházejících z přírodních věd, která prokazují původ a zároveň jakousi legitimitu homosexuality. Mylný předpoklad universálnosti homosexuality je poté nasnadě.

5, Uniformita

Přestože se zdá, že sexuální vztahy mezi osobami stejného pohlaví se vyskytují v kulturách po celém světě a ve všech historických obdobích (Herdt(1997)), nemůžeme je považovat za jev uniformní a identický. Uniformní kategorie homosexuality proto nemůže sloužit k označení rozmanitých a mnohdy jedinečných projevů sexuality mezi osobami stejného pohlaví.

Gilbert Herdt ve své knize „Same Sex, Different Cultures“(1997) navrhuje rozdělení homoerotických vztahů do třech kategorií. A) věkově strukturované B) strukturované transformací genderu, a za C) strukturované přítomností

specifické sociální role. Podrobněji se těmto kategoriím budu věnovat v následující kapitole zmiňující vědecké návrhy, které se snaží překlenout problematičnost sexuální kategorizace zavedením nových schémat.

2. Teoretické koncepty „třetího pohlaví“, „třetího genderu“, queer teorie a „sexual lifeways“.

2.1. Teoretické konceptualizace třetího pohlaví a třetího genderu.

A, Třetí pohlaví

Mnohé antropologické studie sexuality spoléhají na sexuální dimorfismus jakožto esenciální, vnitřní podstatu, která je ve všech kulturách určující pro stanovení a přiřazení pohlaví. Nesnažím se zde zpochybnit zcela dominantní vliv, který dichotomní pohlavní kategorie „muže“ a „ženy“ mají na lokální klasifikace pohlaví. Mým záměrem je upozornit na fakt, že i když se pohlavní dichotomie zdá být z transkulturní perspektivy všudypřítomná, existují i lokální alternativy, jejichž popis může aspirovat na jistou transcendenci kategorizace vycházející z paradigmatu pohlavního dimorfismu. Cestou, kterou je snad možné překonat toto biologicky normativní paradigma antropologického studia, může být zavedení kategorie třetího pohlaví.

Zdá se, že nativní klasifikační systémy mohou v některých kulturách reflektovat existenci třetího pohlaví, tedy ani muže ani ženy, zavedením specifické kategorie. V tradici západní vědy se jedná o jev poměrně neobvyklý. Problematicčnost uchopitelnosti takové kategorie můžeme ilustrovat na pozici, kterou k této možnosti zaujal Claude Lévi-Strausse. Lévi-Strausse kategorii třetího pohlaví ve své strukturální

antropologii nikdy nezavedl. Vycházeje z předpokladu binární struktury lidské mysli, považoval za „dobře myslitelný“ pouze projev plné permutace kategorií „muž“ a „žena“, který dává možnost „myslet“ pohlaví čtyři. Nicméně na základě předkládaného kulturního materiálu zejména na příkladu tzv. „guevadoche“ z Dominikánské republiky a „kwolu-aatmwol“ z Nové Guineje se můžeme pokusit o teoretické uchopení kategorie třetího pohlaví podobně, jak to činí Herdt v *„Third Sex, Third Gender, Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History“* (1996).

Za určující prvek existence konceptu třetího pohlaví shledává Herdt předpoklad jeho „kulturní ontologie“. *„By cultural ontologies, I mean local theories of being and the metaphysics of the world; of having a certain kind of body and being in a certain kind of social world, which create a certain cultural reality; and of being and knowledge combined in the practice of living as a third sex...“*(1996:61).

Příkladem může být nativní teorie původu třetího pohlaví u kanadských Inuitů, kde se jedinec stává šamanem, představitelem třetího pohlaví, už jako plod v matčině lůně. *„Thus, the third-sex Inuit shaman is perceived as changing genders by reincarnating from the opposite sex or having a spiritual past life that suggest gender transformation as an intermediate form of human being“* Herdt (1996:67). Kulturní ontologie zde definuje kategorii třetího pohlaví v představách Inuitů jako ontologickou entitu. Kulturní představa o původu

třetího pohlaví je formálně ukotvena v přítomnosti mýtu a legitimizována sociálními praktikami, obecně souhlasným postojem společnosti či folklorními motivy.

Podívejme se nyní detailněji na další dva příklady uváděné Herdtem, a to zmíněné kategorie „*guevadoche*“ z Dominikánské republiky a „*kwolu-aatmwol*“ z Nové Guineje. V obou případech se jedná o popis nezvyklého jevu, který je v medicínské tradici znám jako jistá forma optického hermafroditismu, způsobená deficitem enzymu označeného jako 4 steroid 5-alfa reduktáza. Tento specifický enzym je inhibitorem metabolismu testosteronu na dihydrotestosteron (DHT). DHT slouží v prenatálním vývoji jako mediátor pohlavní diferenciaci a maskulinizace externích genitálií. Jeho nepřítomnost způsobí, že daný jedinec při narození jeví nejednoznačné, obojetné pohlavní znaky. Objevuje se nápadně bifidní scrotum připomínající spíše labia, nesestouplá varlata a malý, ne plně vyvinutý penis připomínající clitoris, v některých případech může penis zcela chybět. Tento hormonální defekt způsobí, že jedinec, jenž je z genetického hlediska muž, pak může být na základě vizuální identifikace považován za ženu. V období puberty pak nastává sekundární proces anatomické diferenciaci díky přítomnosti jiných specifických enzymů, což může kulturní kategorizaci dotyčného jedince ještě více zkomplikovat. V pubertě dochází k hlasové mutaci, sestupu varlat, ke změnám v tělesné stavbě růstem svaloviny a také, v omezené míře, k dalšímu růstu penisu. Schopnost erekce i koitu ve většině

případů zůstává, ovšem bez možnosti inseminace kvůli abnormální podobě uretry. V Euro-americké kultuře je takový jedinec na základě medicínské tradice považován za geneticky defektního a kromě deviantní kategorie biologického hermafroditismu mu není nabídnuta žádná kategorie, se kterou by se mohl identifikovat. Tento stav pohlavní obojetnosti je vnímán pouze jako defekt ve vývoji jedné ze dvou normálních forem pohlaví, myšleno mužského. Je navržena léčba, která má za cíl napravit tento defekt úpravou genitálií do podoby více odpovídající běžné normě.

Herdt uvádí, že v Dominikánské Republice funguje kulturní systém kódující ne dvě, ale tři pohlaví. *„The village ontology includes a third sex category - neither male, nor female, but „guevedoche“ („penis at twelve“)... The villagers have more than a simple word for hermaphrodite; they have a triadic sexual code”* Herdt (1996:428). Herdt se bohužel dále nevěnuje důkazu existence kategorie třetího pohlaví jakožto svébytné ontologické entity, kterým by podle jeho vlastní teorie měla být přítomnost kulturní ontologie dané kategorie. Pokusím se o to tedy na základě Herdtem uvedených dat sám.

Za důkaz existence svébytné kategorie třetího pohlaví bych označil přítomnost specifického socializačního modelu určeného pro *guevedoche*. *Guevedoche* není ze své hermafroditní podoby po narození „léčen“, je vychováván jako dívka, ovšem s určitou pohlavní nejednoznačností. V období puberty, kdy dochází k sekundárnímu pohlavnímu vývoji je pro něj určena specifická

kulturní transformace pohlavní identity, která ovšem není obdobou evropské „léčby“. Nejedná se o napravení anomální obojetné formy její transformací do jedné z normálních podob pohlaví, jak tomu činí evropská medicína, ale o jakousi sekundární genderovou enkulturaci se zcela specifickými rysy. „...the Dominican guevedoche does not experience post pubertal developmental change as being from female to male. Instead, the transformation may be from female - possibly ambiguously reared - to male-aspiring third sex, who is, in certain social scenes, categorized with adult males.“ Herdt (1996:429).

Prokazatelnost existence kategorie třetího pohlaví přímo v nativní konceptualizaci přesto shledávám v případě Dominikánské Republiky jako diskutabilní. Nicméně přínos teoretického konceptu třetího pohlaví vidím jinde. Jeho význam chápu jako představení teoretického modelu, který umožňuje identifikovat daleko jemnější rozdíl v kategorizaci pohlaví. Bez zavedení teoretického konceptu třetího pohlaví by v obou případech pravděpodobně došlo ke stejné kategorizaci daného jevu jakožto výskytu hermafroditismu. Jeho rozdílná konstituční podstata by však zůstala skryta.

V případě evropského postoje jedinec prochází pouze dočasnou transformační fází anomální obojetnosti, která se neodráží v existenci žádné specifické kategorie s vlastní svébytností. V tomto případě se tedy jedná o jakýsi přechodný nekonstituční hermafroditismus. V Dominikánské republice však obojetnost guevedoche zakládá konkrétní trvalou kategorii, která dále po

celý život specifikuje jedincovu identitu. Hermafroditismus guevedoche je zde vnímán jako trvalá a konstituční kategorie.

Nejlépe zdokumentovaným příkladem nativní kategorizace hermafroditismu způsobeného deficitem 5-alfa reduktázy je bezesporu bohatý Herdtův materiál věnovaný Sambijům z Nové Guineje (1984;1994;1996,1997). V kultuře Sambijů je tato situace rozpoznávána a označována nativním termínem „kwolu-aatmwol“. Pokusím se nyní stručně sumarizovat etnografii sambijského hermafroditismu. Sambijové rozlišují tři kategorie pohlaví: mužské, ženské a *kwolu-aatmwol*. Význam tohoto nativního termínu Hertd překládá jako „*transforming into a male thing*“ (1996:436). Sambijové používají i jiný termín pocházející z neo-melanéského pidginu „*turnim-man*“. Členové sambijské společnosti už po celé generace vědí, že tato okolnost způsobuje při narození anatomickou obojetnost a dále v období puberty dramatickou maskulinizaci. Matky a porodní asistentky proto pečlivě prohlíží každého novorozence a hledají tělesné znaky hermafroditismu. Novorozenci, kteří nesou hermafroditní pohlavní znaky, jsou pak označeni jako *kwolu-aatmwol*. *Kwolu-aatmwol* následně nejsou vychováváni ani jako muži ani jako ženy. Jejich socializace nese specifické prvky, které jsou více podobné socializaci mužské, ale nejsou totožné. Mužská socializace je u Sambijů rozdělena do šesti stupňů a je zodpovědností mužských tajných společností, které pro chlapce rozdělené do věkových skupin organizují šest

tajných iniciačních rituálů. Třetí stupeň iniciace, který je určený pro věkovou skupinu chlapců starých 14 až 16 let, je vnímán jako proces sociální maskulinizace (podrobněji se tomuto jevu budu věnovat později při popisu rituální homosexuality). Jedná se o stupeň sociálního dospívání, který je v očích Sambijů předznamenán projevujícími se znaky biologické puberty. Kwolu-aatmwol procházejí pouze prvními dvěma stupni iniciace, do třetího stupně jsou iniciováni jen zcela výjimečně, Herdt uvádí pouze jediný případ šamana Sakulembei. „*For the person sex assigned as kwolu-aatmwol they /Sambijové/ suggest that ritual initiation is not enough to activate complete masculinization* (Herdt:1996:439). Kwolu-aatmwol dále žijí podobně jako muži, nosí mužské šaty a mají mužská jména, ale jejich socializace jakožto mužů není zdaleka úplná a jejich chování nese obecně více obojetné znaky. „*They /kwolu-aatmwol/ show less aggressive and assertive action and more nurturing and deferential behaviour than normative male*”(Herdt 1996:439). Herdt u Sambijů dokumentuje čtrnáct případů hermafroditismu způsobeného deficitem 5-alfa reduktázy zahrnující tři generace od roku 1910, původem z osmi vesnic s totální historickou populací kolem 1700 osob. Z těchto čtrnácti případů uvádí, že devět kwolu-aatmwol bylo vychováno a žilo jako muži, ale pouze jeden (Sakulembei) prošel třetím stupněm mužské iniciace. V pěti případech byli tito jedinci vychováni jako ženy. Herdt život jednoho z nich blíže dokumentuje. Tento jedinec byl dosti nejednoznačně vychováván

jako dívka, neobvyklé anatomické znaky byly v období puberty ignorovány a ve věku devatenácti let pro ni byl příbuznými sjednán sňatek s mužem. Manžel však záhy zjistil, že jeho manželka má malý penis, zahanben a rozzloben ji chtěl zabít, ale příbuzní zasáhli. Po této traumatické události začala dotyčná nosit mužské šaty, přijala mužské jméno a později byla ve společnosti známa jako kwolu-aatmwol. Stejný sociální následek měli i tři další historické případy, kdy byl kwolu-aatmwol zprvu vychováván jako dívka. Změna z jedné pohlavní kategorie do druhé nastala až po uzavření manželství, následné expozici a zostuzení. Ve všech těchto případech ovšem nešlo o změnu pohlaví ženského na pohlaví mužské, nýbrž o změnu z pohlavní kategorie ženy na kategorii třetího sexu kwolu-aatmwol.

Herd uvádí, že v sambijské kultuře je přítomna silná pohlavní dichotomie v konceptualizaci jak lidí tak i přírody. Nicméně zde nalézá i koncepty hermafroditismu objevující se v představách o androgynii ptáků kasuárů (1994:146-147), hermafroditní podstatě stromu pandanus (1994:118) a v mýtu o původu světa a prvního muže, který vypráví o dvou osobách s malými prsy a drobnými penisy, které počaly svět (1994:255-294). Sambijové vnímají obojetnost pohlavních znaků hermafroditů natolik, že věří, že kwolu-aatmwol mají i dělohu (1994:291) a mateřské mléko produkované v jejich prsou je absorbováno pokožkou (1994:291).

Bohatost etnografického materiálu zde dokazuje existenci reálné nativní kategorie třetího pohlaví v sambijské kultuře daleko prokazatelněji než v případě Dominikánské Republiky. Koncept třetího pohlaví zde můžeme najít jakožto svébytnou entitu s vlastní kulturní ontologií. Z teoretické perspektivy pak můžeme pohlavní obojetnost kwolu-aatmwol definovat jako konstituční prvek reálné kategorie třetího pohlaví.

Koncept třetího pohlaví nám umožňuje lépe uchopit rozdílnost v kulturní odpovědi na výskyt hermafroditismu. V kulturách, které spoléhají na hlubokou esenciální a universální podstatu pohlavní dichotomie, je anomálie jako hermafroditismus vnímána coby defekt se snahou o rychlou nápravu. Znaky pohlavní obojetnosti jsou odstraněny a jedinec je přiřazen k jedné ze dvou řádných kategorií. Hermafroditismus je ve své podstatě zničen a nestává se konstituční kategorií. Jsou ovšem kultury, ve kterých je kategorizace pohlaví více otevřená. Na výskyt hermafroditismu reagují vytvořením kulturní kategorie třetího pohlaví se specifickou sadou kulturních představ o svébytném sociálním vývoji, statutu a původu. Tento triadický systém umožňuje existenci pohlavní obojetnosti jako konstituční kategorie.

B, Třetí gender

Představení teorie třetího genderu bude o něco komplikovanější, než tomu bylo u konceptu třetího pohlaví.

Zatímco identifikace podstaty třetího pohlaví je díky jeho rozdílné morfologii zřejmá, povaha třetího genderu je daleko více fluidní. Navíc v tradici české vědy není pojem gender stále ještě plně akceptován. Mnoho odborníků navrhuje používat místo anglického „gender“ český termín „sociální pohlaví“. Já preferuji užití anglického gender, neboť „sociální pohlaví“ podle mého názoru příliš odkazuje na spojitost s pohlavím biologickým. Přidělení adjektiva „sociální“ k jasně biologicky definovanému termínu „pohlaví“ jakoby určovalo, že se jedná o pouhou sociální nadstavbu pohlaví biologického. Měli bychom tedy snad nejprve začít vysvětlením pojmu „gender“ jako takového.

Termínu gender se obecně používá k rozlišení sociálně konstruované pohlavní role a její kulturní reprezentace od pohlaví biologického. Toto konvenční použití zdůrazňuje kontrast mezi přírodou a kulturou, potažmo pohlavím jakožto biologickou přirozeností a genderem jakožto sociální konstrukcí. Při bližším pohledu se však ona hranice mezi biologickou a kulturní podstatou nejeví jako tak zcela ostrá. Problém vychází už ze samotného vědeckého odvození termínu gender.

Gender se v sociálních vědách nejprve objevuje v podobě psychoanalytické teorie „genderové identity“ Roberta J. Stollera (1968). Stoller vychází z Freudovy teorie psychosociálního vývoje, podle které v období krátce po narození dochází k jakémusi biologicky podmíněnému pevnému

otištění genderové identity na novorozence. Následuje vývoj pohlavní role, která v harmonickém případě reflektuje biologické pohlaví, v opačném případě vede k vývoji pohlavní inverse. Toto esencionalistické pojetí spatřuje původ genderové identity v biologickém pohlaví, a předpokládá proto i existenci stejné dualistické struktury genderu. Dvě přirozená pohlaví, mužské a ženské, zakládají existenci dvou přirozených genderů, mužského a ženského. Biologický, pohlavní dimorfismus se tak odráží v podobě kulturního dimorfismu genderového.

Sociální konstruktivismus, tak jak jej definovali Berger a Luckmann (1999), nám dále odhaluje, jak jsou pro každý gender konstruovány specifické sociální role, komplexy specifických představ a očekávání o povaze, chování a místě ve společnosti, i jak na základě genderu dochází k rozdělení pravomocí ve společenských institucích jako je manželství, příbuzenství, ekonomie, náboženství a mnoha dalších.

Nechci zde zpochybňovat fakt, jak mocným a všudypřítomným rysem je ve všech známých kulturách rozdělení společnosti na muže a ženy. Chci ale upozornit na problém, který představuje postulát hierarchického vztahu mezi biologickým pohlavím a genderem. Mám tím na mysli předpoklad, že anatomická esence je pro kulturní kategorii genderu primární. To by znamenalo, že gender není distinktivní ontologickou kategorií, ale pouze odvozeninou biologické kategorie pohlaví. V takovém případě bychom mohli mluvit o existenci třetího genderu pouze

u kultur, které rozeznávají kategorii třetího pohlaví, jako například Sambijci.

Teoretický koncept třetího genderu však vychází z přesvědčení, že fyzické rozdíly nemusí být v některých kulturách považovány za samy o sobě dostačující k určení genderu. Naopak, důležitější pro genderovou kategorizaci mohou být individuální a sociální faktory jako preference určité sociální role, náboženská zkušenost a mnohé další. Přestože v dané kultuře mohou být pro klasifikaci pohlaví určující anatomické znaky, to, co je shledáváno za konstituční prvek genderu, může být pouze sociální konstrukcí. Takto konstitučně oddělené kategorie pohlaví a genderu nám umožňují identifikovat existenci třetího genderu i v kulturách, které primárně nerozeznávají kategorii třetího pohlaví.

Jako příkladu opět využijeme materiálu, který je v antropologické literatuře nejlépe zdokumentovaný, a to fenomén známý z kultur Severní Ameriky pod názvy „berdache“, „two-spirit“ nebo „man-woman“. Osobně preferuji použití termínu „two-spirit“, neboť se zdá nejvhodnějším pro jisté zdůraznění religiózní a spirituální podstaty. Bližší analýze tohoto materiálu a detailnějšímu popisu této kulturní kategorie se ještě hodlám věnovat později. Zde jen shrnu některé aspekty, které slouží k vymezení kategorie třetího genderu. V mnoha nativních kulturách Severní Ameriky existovala specifická forma pohlavní role, známá z literatury jako „two-spirit“. „Two-spirit“ byla osoba, která v průběhu

života změnila svoji pohlavní roli, nikoli však své pohlaví. Mohlo se tedy jednat o biologicky normativního muže či ženu, kteří v očích společnosti prošli kulturní transformací genderu. Nešlo však o přijetí role opačného genderu, ale o přijetí zcela specifické kategorie, která určovala svému nositeli specifickou sociální roli a místo ve společnosti. Lokální kultury nejenže konstruovaly onu zvláštní pohlavní roli pro její nositele, ale vytvořily i mytologický komplex, který danou roli legitimizoval, a také soubor sociálních praktik, které podporovaly jedince ve vývoji jeho role. Potenciální „two-spirit“ byli iniciováni do role třetího genderu poté, co byli společností identifikováni.

Výskyt „two-spirit“ byl zdokumentován u více než stovky kmenů původních obyvatel Severní Ameriky. Muži přijímající roli „two-spirit“ jsou známi ve všech těchto kmenech, ženy pak přibližně v jedné třetině (Blackwood 1986; Williams 1986). Fenomén „two-spirit“ měl mnoho lokálních forem lišících se v komplexu představ a sociálních praktik společnost od společnosti. Některé kulturní znaky zakládající distinktivní ontologii této kategorie však můžeme identifikovat. 1) Rozpoznání svébytné ontologie „two-spirit“, nejčastěji v podobě spirituálního volání. 2) Legitimizace této role formou iniciace. 3) Existence společenských postojů obecně schvalujících tento stav.

Mužští „two-spirit“ byli známi svou zálibou v provozování ženských řemesel, oblékali se jako ženy, vstupovali do

manželství s jinými muži a provozovali s nimi i sexuální styk. Ženští „two-spirit“ nastupovali kariéru válečníků a společenských vůdců, jinak určenou výhradně mužům, oblékali se jako muži, věnovali se lovu a mohli si i opatřit manželky. Institucionalizace zvláštní genderové kategorie pro „two-spirit“ se v daných kulturách projevuje socializací daných osob do role třetího genderu, která je vnímána jako osobitá reálná genderová role (ani mužská, ani ženská) opatřená komplexem symbolických kvalit typických právě pro tuto roli.

Bez zavedení kategorie třetího genderu by došlo k interpretaci „two-spirit“ jakožto anomálie ve vývoji pohlavní identity. „Two-spirit“ by tak byl, jak se tomu ostatně mnohokrát v odborné literatuře stalo (Devereux 1937; Kroeber 1976), popsán jako biologicky či psychologicky anomální transvestita, transsexuál, homosexuál či invert. V této fázi již nemusím zdůrazňovat k jak silnému zkreslení by tímto normativním etnocentrickým pohledem došlo. Opomenutí distinktivní kategorie pohlaví „two-spirit“ by nám uzavřelo možnost odhalení zcela jedinečné konfigurace sexuality, řečeno společně s Františkem Vrhelem (2002:14) *„...jedinečné konfigurace hodnot, představ a vzorců chování, v nichž jsou kontextovány konkrétní formy sexuality“*. Zavedení kategorie třetího pohlaví do transkulturní analýzy sexuálních kategorií nám umožní rozpoznat zcela jedinečné kulturní konfigurace sexuality včetně odlišných modelů mužství a ženství, heterosexuality a homosexuality.

V této souvislosti bych se rád vrátil k problematice transkulturního popisu sexuálních vztahů mezi osobami stejného pohlaví a blíže se věnoval klasifikaci modelů homoerotických vztahů, tak jak jsem ji naznačil v předchozí kapitole.

2.2. Transkulturní kategorizace homoerotických vztahů

Jak už jsem výše předeslal, uniformní evropská kategorie homosexuality nemůže sloužit k označení rozmanitých a mnohdy jedinečných projevů sexuality mezi osobami stejného pohlaví v transkulturním měřítku. Zavedení kategorie třetího genderu nám umožňuje jemnější klasifikaci transkulturních forem homoerotických vztahů. G. Herdt (1997) navrhuje kategorizovat rozličné projevy homoerotických vztahů podle jejich organizační struktury na A) strukturované transformací genderu B) strukturované věkem C) strukturované specifickou sociální rolí.

A) strukturované transformací genderu

Do této kategorie Herdt navrhuje zařadit takové homoerotické vztahy, jejichž kulturní existence vyžaduje od jednoho z partnerů změnu genderu. Takto strukturované homoerotické vztahy Herdt identifikuje jednak v kulturách Severní Ameriky ve spojitosti s existencí výše zmíněné kategorie třetího genderu „two-spirit“ a dále také v oblasti Polynésie. „Two-spirit“ v Severní Americe přijali roli třetího genderu, která je opravňovala provozovat sexuální aktivity jinak spojené

s rolí opačného pohlaví. Jako příklad uvádí kmen Mojave, ve kterém byli rozpoznáváni jak „původně mužští“ two-spirit posléze nazývaní „alyha-“, tak „původně ženští“ two-spirit, nazývaní „hwame-“. *„It was the man-woman's desire to be penetrated anally and in this way to achieve an ejaculation while the male partner - the man- was inside him/her. Likewise, the woman-man would have sex by rubbing her vulva against the woman partner, with the two-spirit on top, to orgasm. Marriage and partnership between a two-spirit and an ordinary person were organized, and adoption was sometimes achieved to create a full family“* (Herdt 1997:93).

Také v Polynésii jsou zdokumentované homoerotické vztahy provozované jedinci poté, co prošli transformací genderu. Kategorie třetího genderu a s nimi spojené role umožňující jejich nositelům pohlavní styk s osobou stejného pohlaví jsou známé z Havaje (Morris 1992) jako „aikane“ a také z Tahiti (Besnier 1994) pod označením „mahu“. *„By the time of Captain Cook's arrival in 1778, the existence of the aikane suggested social roles and sexual relations as well as social values of special same-gender friendship“* (Herdt 1997:99). *“The mahu were often known to enjoy same-gender sexual relations as adolescent and as adults. The typical form practiced was oral sex, in which the mahu would fellate his partner;... But there are also stories told in which the partner might turn around and want to fellate the mahu as well“* (Herdt 1997:100).

B) strukturované věkem

V homoerotických vztazích strukturovaných věkem nahrazuje požadavek transformace genderu jednoho z partnerů, nutnost věkové difference. Asymetrii genderovou zde nahrazuje asymetrie věková. Jedná se tedy o sexuální vztah osob stejného pohlaví i genderu, ale rozdílného věku. Typický pro tento druh vztahu je sexuální styk mezi mladšími chlapci a staršími dospívajícími mladíky, popřípadě mladými muži. Herdt výskyt tohoto typu vztahu dokumentuje na Nové Guineji, Vanuatu, v Austrálii a v Africe a klasifikuje takto i homoerotické vztahy ve starém Řecku, Číně a v období feudálního Japonska.

Začněme starověkým Řeckem, kde je z klasické literatury dobře znám milostný vztah *eromones* (*junior, miláček*) – *erastes* (*senior, milenec*). Tento mezigenerační vztah byl v homérovském období spjat s kulturní představou výchovného vlivu čestného a milujícího muže, který svého miláčka učil fyzické síle, bojovým dovednostem a statečností, ekonomicky jej podporoval a nezřídka i jeho rodinu, chránil jeho společenskou pověst a uváděl jej do tradice mužské cti. „*Certainly, the Thebans and Spartans took boy lovers as comrades and bedmates. As these youth grew older, they later took younger boys themselves. ... Most authorities believe that the sexual practice of these men was primarily or exclusively intracrural (between the legs); the younger male may not have experience ejaculation. It is widely agreed that the honour of the boy had to be preserved at all cost and that his consent was required for all*

homoerotic relation" (Herdt 1997:68). Podobnou relaci Herdt nachází i v období feudálního Japonska. „*Samurai, who were warriors of high status in feudal Japan, had sexual relations with younger males, including boys in training to become warriors, as a matter of course. Great shoguns and samurai kept boy lovers to provide both emotional and sexual pleasure*" Herdt (1997:74). Z Číny je dokumentován vztah fiktivního příbuzenství mezi starším mužem nazývaným „adoptivní starší bratr" a mladším mužem zvaným „adoptivní mladší bratr". Erotický vztah mezi nimi mohl trvat po celý život, nicméně věková asymetrie byla vždy zdůrazňována (Hinsh 1990).

Nejnovější a nejobsáhlejší popis homoerotických vztahů strukturovaných věkem pochází opět díky G.Herdtovi z Nové Guineje, konkrétně od Sambijů (1994;1996;1997). Herdt zde popisuje „*boy-inseminating rituals*", při kterých chlapci z věkové skupiny mezi šesti až deseti lety procházejí kolektivní rituální iniciací, při které orálně přijímají semeno starších chlapců. Detailnějšímu popisu těchto rituálů a jejich kulturní interpretaci se budu věnovat později. Zde proto pouze stručná zmínka pro potřeby výše zmíněné kategorizace. Herdt uvádí, že tuto formu věkově strukturovaných inseminačních rituálů mezi osobami stejného pohlaví praktikovalo v předkoloniálním období přibližně šedesát kultur z oblasti Nové Guineje, Nových Hebrid (dnes Vanuatu) a Austrálie. „*These tribal groups include the Marind-anim of south-western Papua (now Irian Jaya, Indonesia -*

studied by anthropologist Jan van Baal 1966)¹; the Big Nambas of Vanuatu, East Bay, Solomon Islands; and in Papua New Guinea the Sambia; the Baraya (studied by Maurice Godelier 1986)²; and the Gebusi (studied by Bruce Knauft 1993)³" (Herdt 1997:82). „The homoerotic techniques are confined to oral sexual relations (fellatio) and anal sex..." (Herdt 1997:87). "Either a society implements oral sex, or it has anal sex; but both of them never occur within one society" (Herdt 1997:88). Ve většině zmiňovaných kultur se rituální inseminace týkala pouze mužů. Věkově strukturované homoerotické vztahy mezi ženami jsou v této kulturní oblasti vzácné. Herdt v této souvislosti zmiňuje pouze Big Numbas z Vanuatu (Deacon 1934)⁴, kde si vysoce postavené ženy mohly vybírat za sexuální partnerky mladší dívky.

V Africe jsou podobné typy vztahů doloženy Edgarem Gregersonem (1994:215-217)⁵ z oasy Siiwa v Libyjské poušti. Chlapci ve věku dvanáct až osmnáct let zde mohli být oficiálně provdáni za starší muže, nebo jen „pronajati" na jednu noc. Prominentní muži si prý takto navzájem nabízeli své syny. Další z příkladů věkově hierarchických homoerotických vztahů je v antropologické literatuře popsán v bohatém materiálu, který Evans-Pritchard nashromáždil u jihosúdánských Azandů (např. 1970:1428-1434). Mladí azandští muži, kteří ještě

¹ Van Baal, Jan. 1996. *Dema: Description and Analysis of Marind-anim Culture*. The Hague: Martinus Nijhoff.

² Godelier, Maurice. 1986. *The Making of Great Man*. Cambridge: Cambridge University Press.

³ Knauft, Bruce. 1993. *South Coast New Guinea Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁴ Deacon, A.B. 1934. *Malekula: A Vanishing People in the New Hebrides*. London: George Routledge.

⁵ Gregerson, Edgar. 1994. *The World of Human Sexuality*. New York: Irvington.

neměli nashromážděný dostatek prostředků k zaplacení ceny za nevěstu, vyhledávali společnost velmi mladých chlapců, se kterými pak udržovali intimní sexuální vztah. V Azandské společnosti se na takovéto svazky nahlíželo podobně jako na manželství. Jiná forma věkově strukturovaných homoerotických vztahů u Azandů se vyskytovala jako důsledek specifického společenského tabu. Noc předtím než válečník vyhledal pomoc věstkyně, mu byl zapovězen sexuální kontakt se ženou, která by podle azandské víry věštbu zmařila. Sexuální styk s mladým chlapcem však negativní vliv na budoucí věštbu neměl a byl v takovém případě všeobecně akceptován.

Věkem strukturované homoerotické vztahy mezi ženami známé z literatury jako „mummy-baby” studovala antropoložka Judit Gay (1986) v Lesethu. Ženy, které se navzájem oslovovaly anglickými termíny „mummy” (pro starší ženu) a „baby” (pro ženu mladší), spolu uzavíraly fiktivní příbuzenský vztah, který zaručoval společenské uznání jejich citového pouta. Tyto vztahy často obsahovaly silnou intimní dimenzi, projevující se i v rovině sexuální. Starší žena vždy ve vztahu přijímala vůdčí roli, svoji mladší partnerku hmotně zabezpečovala a připravovala ji na její budoucí manželství s mužem. Vstupem mladší partnerky do manželství vztah fiktivního příbuzenství většinou zanikl, intimní pouto však mohlo přetrvat i nadále. Obecnou praxí bylo, že mladší z partnerek později uzavřela nové fiktivní příbuzenství s mladší ženou.

C) strukturované specifickou sociální rolí

Tento druh homoerotických vztahů si nejlépe přiblížíme na příkladu šamanů u sibiřských Čukčů (Herdt 1997; Murray 1992). Muži se zde stávali šamany na základě spirituálního volání. Role šamana-léčitele byla v místní společnosti nepostradatelná a vysoce ceněná a svému nositeli mimo jiné ukládala povinnost nosit ženské šaty a přijmout sexuálního partnera stejného pohlaví. Budoucí šaman, často i proti své vůli, ale pro dobro společnosti, podstoupil iniciaci, při které došlo k symbolické transformaci jeho těla a genderu. Začal se oblékat, mluvit a jednat jako žena. Také jeho genitálie byly považovány za změněné a neschopné pohlavního styku se ženou. Místo toho si šaman časem zvolil mužského milence, a pokud to okolnosti dovolily, vstoupil s ním pro zbytek života i do manželství. Šamanův manžel plnil v manželství povinnosti muže, zatímco šaman zaujímal úlohu ženy. V průběhu sexuálního styku se šamanův manžel ujímal aktivní role inseminátora při análním sexu.

Mohlo by se zdát, že tento případ homoerotického vztahu by měl být kvůli šamanově genderové transformaci zařazen spíše do kategorie homoerotických vztahů strukturovaných změnou genderu podobně jako např. "two-spirit". Je zde však zásadní rozdíl v organizaci. Zatímco genderová transformace two-spirit je primární určující podmínkou pro existenci homoerotického vztahu, přijetí třetího genderu sibiřským šamanem je pouze přidruženou povinností, kterou mu ukládá specifická

společenská role šamana. Muž v kultuře sibiřských Čukčů nemůže praktikovat pohlavní styk s jiným mužem pouze na základě transformace genderu bez toho, aby před tím nepřijal specifickou sociální roli šamana. Primární a strukturující je v tomto případě specifická sociální role, nikoliv změna genderu. Podobně by tomu bylo například u herce, jemuž by jeho role ukládala hrát ženu a mít sexuální styk s mužem. To, co by v tomto případě primárně zakládalo možnost homosexuálního styku, by nebyl fakt, že vystupuje jako žena, ale že je hercem.

V této souvislosti by myslím bylo zajímavé zmínit existenci homoerotických vztahů vyskytujících se v rámci instituce divadla Kabuki, které Herdt (1997) z mého pohledu trochu problematicky zařazuje do kategorie vztahů strukturovaných věkem. V tradičním japonském divadle Kabuki směli hrát pouze muži, nikoliv ženy. Ženské role proto byly ztělesňovány mladými chlapci, kteří byli v rámci této instituce vybízeni k přijetí dokonale femininnímu vzhledu a chování. Tito mladí chlapci poté jako transvestité vystupovali i mimo divadlo. Krása herců Kabuki se stala svébytným kulturním ideálem. Ostatní muži považovali herce Kabuki za velmi přitažlivé a nezřídka si je najímali jako prostitutky.

Zde myslím odkrýváme omezení, které nám v kategorizaci homoerotických vztahů přináší Herdtova klasifikace. Jsou homosexuální vztahy transvestitů z divadla Kabuki strukturovány věkem, či specifickou sociální rolí herců

Kabuki, nebo snad dokonce lze považovat jejich transvestitismus za jistou formu genderové transformace? Je možné, že pro organizaci této formy homoerotických vztahů jsou určující všechny zmíněné faktory. V případě divadla Kabuki nám Herdtem nabízená kategorizace nedovoluje jemnější rozlišení kulturních významů daného jevu. Pro správnou interpretaci a následnou kategorizaci zůstane vždy klíčové pochopení kulturního kontextu.

Přesto považuji Herdrtovu snahu o kategorizaci homoerotických vztahů za velmi přínosnou. Herdt se nespokojil s představou uniformní struktury organizace kategorie homosexuality. V transkulturním pohledu odkrývá více rozměrů, které mohou strukturovat projevy lidské sexuality. Pokusil se identifikovat tři hlavní organizační rysy: věkovou asymetrii, změnu genderu a požadavek sociální role. Možná by nebylo nutné při transkulturní klasifikaci striktně uplatňovat exkluzivitu pouze jednoho z definovaných rysů. Zmírnili bychom tím vliv redukcionismu, který je přítomen už v samotné podstatě každé kategorizace. Pro odkrytí jemného přediva kulturních významů, které obklopuje organizaci homoerotického vztahu v dané kultuře, bychom mohli zohlednit vliv všech zmíněných rysů. Uchopit vliv věku, genderové změny a požadavek sociální role jako jakési proměnné a posoudit jejich vzájemnou relaci.

2.3. Queer teorie

Odlišný způsob teoretické konceptualizace lidské sexuality nám nabízí „queer teorie“. Tento anglický termín se ujal pro označení vědeckého směru, který nachází svůj původ ve feministické sociologii a literárním dekonstruktivismu. Představitelé queer teorie se snaží uplatňovat v sociálních vědách literárně kritický přístup formulovaný představiteli francouzského poststrukturalismu, obzvláště Derridou, Barthesem, Lacanem a Foucaultem. Z hlediska, které nás zajímá nejvíce, tedy z pohledu transkulturního studia sexuality, je nejpatrnější ovlivnění právě Foucaultem. Queer teorie staví na Foucaultově odkrytí, že formy, významy a sociální struktury spojované s homoerotickým chováním jsou kulturně a historicky podmíněné a že zrod „homosexuála“ jakožto distinktivní kategorie je pouze vynález západoevropské kultury 19. století. Počátek queer teorie můžeme hledat někde na přelomu 80. a 90. let minulého století. Za vůbec první dílo přiřazované k této nové teorii je považována práce Eve Kosofsky Sedgwick *„Epistemology of the Closet“* (1990) (srov. např. Hostetler 1998; Seidman 1996). Sedgwick postuluje hned na první straně svého textu jedno z klíčivých tvrzení queer teorie: *„An understanding of virtually any aspect of modern Western culture must be, not merely incomplete, but damaged in its central substance to the degree that it does not incorporate a critical analysis of modern homo/heterosexual definition“* (Sedgwick 1990:1). Queer teorie je posléze zformulována na

základě vzpoury proti do té doby vedoucímu teoretickému směru známému především z amerických a západoevropských universit jako „gay studies“. Jako své základní teoretické východisko formuluje queer teorie kritiku „gay studies“ společně s gay/lesbickým občanským hnutím (srov. Martin and Piggford 1997). Představitelé gay studies a gay/lesbických občanských hnutí jsou kritizováni za to, že při své snaze o legitimizaci gay a lesbické identity a při boji za občanská práva gayů a lesbiček využívají normativní taxonomie, která podle queer teorie právě strukturuje onu nerovnost mezi gay/lesbickou minoritou a majoritní společností. Podle queer teorie jsou taxonomie stavící na binárních opozicích muž/žena a homosexuál/heterosexuál natolik hluboce zabudovány v západní epistemologii a diskurzu, že nevyhnutelně strukturují procesy konstrukce vlastní identity každého jedince a stejně tak konstrukce jeho sociálního a politického jednání a smýšlení. Queer teorie přichází s termínem „heteronormativnost“, kterým označuje obecné přesvědčení o přirozenosti, universálnosti, neměnnosti a jakési čistotě pohlavních a genderových kategorií a na jejich základě přijímaných identit, nutně postavených na politice výlučnosti (heterosexuál nebo „outsider“). Právě problém konstrukce a přijetí sexuální identity se stává centrálním tématem. Queer teorie nepřijímá žádnou z kategorií sexuálních identit jako je „homosexuál“, „gay“ nebo „lesba“, neboť jsou v přímé relaci k chápání těla jakožto stabilního znaku pro homoerotický život. Jejich používáním přijala gay

studies heteronormativní přesvědčení o přirozené existenci binárních opozic muž/žena a homosexuál/heterosexuál a sami se tak definovali jako outsideři. Navazujíc na jazyk textuální dekonstrukce, hovoří queer teorie o těchto identitách jako o „kategoriích, které utvářejí vědění“, jako o projevu „normativního jazyka, který tvoří hranice a nerovnost“. *„Queer theorists view heterosexuality and homosexuality not simply as identities or social statuses but as categories of knowledge, a language that frames what we know as bodies, desires, sexualities, identities. This is a normative language as it shape moral boundaries and political hierarchies“* (Seidman 1996:12-13). Queer teorie tvrdí, že existence jednotné a koherentní „gay“, „lesbické“ či „homosexuální“ identity je pouze vynuceně asimilovanou iluzí na základě vztahu moci a jazyka. Místo toho zastává názor, že sexuální identita a subjektivita jsou mnohonásobně determinovány, jsou dynamické a proměnlivé. Na jejich konstrukci se podílejí veškeré instituce sociálního světa, tedy nejenom ty, které jsou na první pohled genderově specifické, jako je manželství, rodina či genderová role, ale třeba i politika a ekonomie. Sexuální identita je determinována nejenom pohlavím, sexuální orientací a genderem, ale i etnicitou, rasou, sociální třídou, ekonomickou prosperitou, politickým a náboženským přesvědčením. Z pohledu queer teorie je celý osobní i společenský život sexualizován, potažmo „heterosexualizován“. Queer teorie navrhuje kompletní odmítnutí všech společensky nabízených identit, které byly

vytvořeny "asimilací" kritizovaných norem. Jako protipól asimilace vyžaduje absolutní „resistenci“ vůči existujícím identitám (srovnej Hostetler 1998:6) a jako prostředek „resistence“ navrhuje jejich parodování, které povede k jejich dekonstrukci. Namísto asimilace normativních identit nabízí přijetí „queer“ jako jakési „antiidentity“. Martin a Piggford (1997) vnímají „queer identitu“ jako „označení otevřeného a proměnlivého konceptuálního prostoru, který umožňuje mnohonásobnou perspektivu“. Právě z tohoto prostoru by měla vycházet efektivní kritika existujícího „heteronormativního“ sociálního pořádku, která by nakonec měla vyústit v jeho svržení.

Pokud bych měl zhodnotit přínos queer teorie k problematice sexuální kategorizace, viděl bych jej v obecné schopnosti queer teorie dobře definovat problém, daleko problematičtější je to však s navrhovaným řešením. Jako velmi podstatný a inspirativní pro transkulturní kategorizaci sexuality vnímám názor, že sexuální identita a subjektivita jsou mnohonásobně determinovány, jsou dynamické a proměnlivé. Nemohu však souhlasit s pohledem na konstrukci sexuální identity jako na boj mezi absolutní asimilací a resistencí. V požadavku na onu „absolutní resistenci“ naopak shledávám projev vlastní normativnosti queer teorie, která tímto zakládá vlastní politiku výlučnosti („queer“ nebo „outsider“). Narozdíl od normativního požadavku na absolutní odmítnutí socializovaných konceptů bych navrhoval daleko tolerantnější a otevřenější

cestu, kterou bych definoval jako dialog mezi vlastní proměnlivou subjektivitou sexuální identity a sociálně konstruovanými kulturními normami. A právě na roli subjektivity při vytváření sexuálních identit se zaměřím v následující kapitole.

2.4. Teorie „sexual lifeways“

Doposud jsme v naší diskusi teoretických konceptů opomíjeli zvážit relevanci subjektivity sociálního aktéra k formulaci jeho sexuální identity. Teoretický koncept „sexual lifeways“, tak jak jej představil Herdt (1997) a posléze rozvinul Hostetler (1998), definuje tři roviny, které obsahuje sexuální identita: *„a narrative of origins (an ontology); a fantasy of ultimate purpose and future fulfilment (a teleology); and a theory or plan for moral action in the world (a deontology)“* (Hostetler 1997:9). *„...We conceptualise these notions and their context through the idea of ‘sexual lifeways’“* (Ibid.). Koncept „sexual lifeways“ bych přeložil jako „způsoby sexuálního života“, které jsou umožněné v dané kultuře. Tyto „způsoby sexuálního života“ jsou na pozadí kulturního kontextu tvarovány také subjektivními pocity, potřebami, touhami, fantaziemi, porozuměním sobě samému a také sexuálním identitám, jejich ontologiím, teleologiím a deontologiím. Hostetler identifikuje roli individua při vytváření vlastních „způsobů sexuálního života“ jako neustálé balancování mezi *„culturally patterned ways of being; individuals desires*

(sexual, affectional, relational and life-course desires); and experience-as-lived". „Způsoby sexuálního života“ jsou podobně jako sexuální identity kulturně a historicky podmíněné a jsou přenášeny procesem socializace. Lze však na nich lépe doložit jejich mnohovrstevnost a proměnlivost. „Způsob sexuálního života“ se nemusí odrážet v existenci specifické sexuální identity, ale zároveň může být vyjádřen přijetím několika sexuálních identit. Jedna sexuální identita také může obsahovat několik „způsobů sexuálního života“. Ukažme si to na příkladu muže, který v Anglii 70. let minulého století naplňuje svoji sociální touhu založením rodiny a zároveň naplňuje svoji erotickou touhu sexuálním stykem s muži v homosexuálních barech. Coby kulturně definovanou možnost sexuální existence volí heterosexuální manželství, svoji sociální touhu po dětech naplňuje založením rodiny a heterosexuálním stykem a svoje sexuální fantazie a erotickou touhu uspokojuje homosexuálním chováním, ale vzhledem k prožitkům společenské diskriminace homosexuality volí skrytou, utajenou formu homoerotického vztahu. Jeho „způsob sexuálního života“ je heterosexuální manželství, otcovství a skryté homosexuální chování. O třicet let později pak tento muž na základě existence nových kulturních vzorů a nových zkušeností přehodnotí svoje stanoviska a změní svůj „způsob sexuálního života“. Vystoupí z manželství, přestane provozovat heterosexuální styk, opustí identitu heterosexuála a začne se

identifikovat jako gay, ale zároveň se bude i nadále identifikovat jako otec.

Na tomto příkladě dobře vidíme onu mnohohrstevnost, plasticitu a nestálost podléhající vývoji, které oproti konvenčním kategoriím sexuální identity a sexuální orientace reflektují „způsoby sexuálního života“. Samozřejmě hlavním problémem pro antropologické studium je v tomto případě zavedení konceptů „touhy“ a „svobodné vůle“ jako konstitučních činitelů. Hostetler předesílá, že zavedení tohoto psychologicko-vývojového pohledu do současného sociologického a antropologického výzkumu považuje za relevantní pouze za předpokladu, že tato psychologická perspektiva nebude postavena na esencionalistických, universalistických a redukcionistických předpokladech. Ona zmiňovaná „touha“ subjektu nesmí být nahlížena jako projev nějaké esencionalní, universální podstaty. Nemůžeme tedy redukovat interpretaci touhy onoho muže z Anglie po homoerotickém styku jako projev jeho „přirozené“ homosexuality, zakořeněné někde hluboko v jeho biologické podstatě. Jako „přirozený“ projev nějakého „genu homosexuality“, nebo „deviantní psychiky“, kterému se zpočátku brání, ale nakonec mu podlehně. Koncept touhy použitelný v antropologii musí být širší, musí zohledňovat vliv kultury, proces její socializace. *„Desire represents a mode of being, a way of linking personal reality to cultural ontology; it represents the creation of an ontological space, situated halfway between the private and the public; ...and it*

represents a publicly defined cultural standard or institutional norm, with its symbolic expression time honoured as tradition and presented to the person and self as immutable culture reality" (Herdt 1996:77). Co přiměje mladého chlapce stát se two-spirit? Jak lze vysvětlit ono „spirituální volání“, které donutí muže stát se šamanem a změnit svůj gender i sexuální chování? Co je tak atraktivní na statutu „hijra“, že je někdo ochoten podstoupit kastraci a život v opovržení? Sehrává v těchto procesech nějakou úlohu osobní touha, nebo si budeme představovat, že jedinec, aniž by si to uvědomoval, jednoduše pasivně následuje jedinou existující kulturní normu, která je v jeho případě možná? Samozřejmě, že při podobných úvahách nemůžeme předpokládat existenci touhy přímo motivující individuální volbu umožněnou svobodnou vůlí, tak jak ji chápeme v evropském pojetí individualismu. Jak sám Herdt zmiňuje: *„...in many cultures people cannot think about ‘wanting sex’ or ‘having sex’ or ‘desiring sex’ because there are no ready culture and language forms that correspond to these agentic ideas"* (1997:13). Možnost individuální touhy musíme nahlížet v kontextu místní podoby osobnosti, jež je formována kulturními institucemi jako příbuzenství, rodina, manželství, náboženství a dalšími, které stojí nad individuálním přáním. To je pro antropologii vysoký nárok, neboť se tím ocitá na pomezí věd o společnosti a kultuře a přesahuje do sféry studia psychologie. Navíc neuniversalistická, transkulturní psychologie je pouze ve fázi

svého zrodu. Vzhledem k tomu, že většina transkulturního studijního materiálu existuje už pouze v knihách, je dost možné, že studia psychologie osobnosti z těchto již neexistujících kultur se nikdy nedočkáme. Přesto bychom se ale měli vyvarovat zjednodušujícího pojetí představovaného například queer teorií, která vidí sexuální identitu formovanou čistě socio-politicky, neboť vychází z Foucaultova přístupu silně zaměřeného proti psychoanalýze. „...as Foucault politicizes sex, he also depsychologigizes it...” říká jeden z představitelů queer teorie David Halperin (1995:121), když argumentuje, že hlavním přínosem Foucaultova studia sexuality bylo vysvobození sexuality ze sféry psychologie. Z perspektivy queer teorie je jedinec pouze jakousi „prázdnou nádobou“, do které je „nalita“ sexuální identita v souladu s kulturním diskursem. Hostetler naproti tomu říká: *„We want to argue, that personal choices about how to live and adapt - far from being reducible to the effects of rational and seemingly spontaneous exertions of as enlightened free will - are informed by powerful, culturally and historically inscribed subjectivities and desires, which form and transform over the course of development”* (1998:6).

Pro studium sexuálních kategorizací je podle mého názoru na teorii „sexual lifeways“ inspirativní ono tázání po vztahu sexuální kategorie a osobnosti. Tedy, jak je v dané kultuře každá přítomná kategorie sexuality včleněna do struktury osobnosti? Hlavní otázku, která mě v této souvislosti zajímá,

bych pak formuloval takto: Jak v onom vztahu mezi kulturní kategorií sexuality a socializovanou, kulturně formovanou touhou dojde k tomu, že v jednom případě tento vztah vytváří pocit uspokojení a identifikace s danou kategorií, a v jiném případě může vést k odmítnutí a snaze o přijetí jiné kategorie, která může být dokonce společensky sankcionovaná?

Výzkum sexuálních kategorizací v současných evropských gay komunitách, kterému se budu věnovat ve druhé části práce, jsem navrhl právě s přihlédnutím k této otázce. Vzhledem k tomu, že jsem se mohl pokusit o situační analýzu opřenou o přímé studium živých aktérů a jejich akcí, budu o vztahu sexuální kategorie – jedinec uvažovat v duchu interpretativní, nepositivistické antropologie jako o vztahu sociální struktury a sociálních akcí, podobně jak jej formulovali Holý a Stuchlík: *„The social system is not something behind the recurrent pattern of activities, but emerges from them, is created and changed by them. ...individuals are autonomous agents and systems are consequences of their actions and, in the last instance, explicable by them. ...‘social’ means created and manipulated by individuals, in ways understandable to other individuals”* (1983:2-3). Nejprve se však pokusím o detailnější interpretaci tří v antropologické literatuře dobře známých a často zmiňovaných fenoménů: „two-spirit“ v nativních kulturách Severní Ameriky, „hijra“ v Indii a „rituální homosexualita“ u Sambijů z Nové Guineji. Právě tyto tři příklady jsem si vybral zejména z důvodu relativního bohatství

etnografického materiálu a současně také díky jeho dostupnosti.

3. Příklady interpretace konkrétních kategorizací - „hijra“, „two-spirit“ a „rituální homosexualita“.

3.1. Two-spirit



Obr.1. Two-spirit „Osh-Tish“ (vlevo)⁶

Zásadním problémem studia sexuality již neexistujících etnik je spolehlivost informací, na které jsme odkázáni při analýze a interpretaci dostupných dat. Typickým příkladem může být právě fenomén two-spirit, ze starší literatury lépe známý jako „berdache“. Většina toho, co bylo o berdache napsáno nezapře silný vliv evropských diskursů, které v dané době formovaly názory pozorovatelů na projevy lidské sexuality. Už samotný termín „berdache“ je toho příkladem. „Berdache“ je odvozeninou

⁶ Převzato z Roscoe, W. (1996): How to Become a Berdache: Toward a Unified Analysis of Gender Diversity. In: Gilbert H. Herdt, ed., *Third Sex. Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books, p.334.

původně perského termínu „bardaj“ označujícího mladšího, pasivního partnera při homosexuálním pohlavním styku. Termín „berdaj“ následně přešel do arabštiny a posléze do několika evropských jazyků, například do italštiny jako „bardassa“ či do španělštiny „bardaxa“ a nakonec byl použit ve svém francouzském přepisu „berdache“ k označení jedinců s neobvyklým genderovým chováním (srov. Courouve 1982; Herdt 1997). V novější antropologické literatuře se preferuje použití termínů „man-woman“, „woman-man“ nebo „two-spirit“. Jako nejcitovanější autor se díky bohatosti materiálu sebraného mezi příslušníky kmene Mohave objevuje George Devereux (1937). Signifikantní pro jeho texty je, že Devereux žádného „berdache“ nikdy neviděl a při svém popisu se spoléhal na informace získané pouze od informátorů. Zdroj dalších problémů vyrůstá z toho, že materiál získaný pouze u kmene Mohave často sloužil v sekundární literatuře jako reprezentativní pro fenomén two-spirit v celé oblasti Severní Ameriky. Co se z Devereuxova popisu dozvídáme: V jazyce Mahave existují dva termíny pro „berdache“, původem mužští berdache jsou označováni nativním termínem „alyha-“ a původem ženští „berdache“ výrazem „hwame-“. „Alyha-“ se oblékali jako ženy, trvali na tom, aby byli oslovováni ženskými jmény a praktikovali pouze pasivní anální a orální sex. Přesto, že se zdá, že při sexuálním styku dosahovali orgasmu, odmítali hovořit o svém pohlavním orgánu jako o mužských genitáliích. Pro označení svého penisu používali mohavský termín pro

klitoris, o svých varlatech hovořili jako o labia majora a pro svůj anus používali slovo označující vagínu. Pro potvrzení statutu „berdache“ byly uspořádávány speciální ceremonie, při kterých „berdache“ obdrželi šaty „opačného pohlaví“. Jak „alyha-“, tak „hwame-“ mohli udržovat příležitostné i dlouhodobé vztahy s „normálními“ muži a ženami. V takovém dlouhodobém partnerství byli „alyha-“ označováni jako manželky a „hwame-“ jako manželé. „Alyha-“ podle Devereuxa také předstírali těhotenství a porod mrtvého fekálního zárodku, následovaný pohřebními a smutečními rituály, na kterých „alyha-“ požadovali účast svého manžela. „Alyha-“ též simulovali menstruaci tím, že si přivodili krvácení v oblasti stehů sedřením kůže. Data popisující „hwame-“ už nejsou tak bohatá. Devereux se od svých informátorů dozvěděl, že „hwame-“ nepoužívaly mužskou fyziologickou terminologii k popisu svých genitálií a nemusely nezbytně ani přijmout mužská jména. Některé ženy se staly „hwame-“ až poté, co porodily děti. „Hwame-“ ignorovaly vlastní menses, ale pokud žily v partnerství, dodržovaly tabu požadovaná od manželů v době, kdy jejich manželky menstruovaly či byly těhotné. V sexuálním styku mezi „hwame-“ a ženou nebyla vyžadována žádná specifická poloha ani rozlišení a dodržování aktivní či pasivní role.

Devereux kategorizuje two-spirit jako transsexuály, homosexuály a transvestity. Vycházeje z psychoanalytického přístupu Devereux vnímá two-spirit jako pohlavní invertity, jedince jednoho anatomického pohlaví, kteří se snaží stát se

představiteli opačného pohlaví. Nejzřetelnějším rysem příznačným pro two-spirit je zejména ve starší literatuře jejich údajný transvestitismus. Jak však uvádí například Roscoe (1996), two-spirit často nosili oblečení odlišující se některými svými rysy od oblečení jak mužského, tak ženského. Využívali některé prvky z oblečení druhého genderu pouze ve specifických příležitostech, což byl jev navíc praktikovaný i ostatními členy společnosti, například při určitých rituálech. Původně ženští two-spirit si mohli obléci mužské šaty pouze, šly-li na lov, a původně mužští two-spirit se mohli obléci opět jako muži, například když se zúčastnili válečného tažení. Roscoe to dokládá na konkrétním příkladu two-spirit z kmene Vraních indiánů, známého pod jménem Osh-Tish (obr.1.) nebo anglicky „Finds-Them-and-Kills-Them“, který si oblékl mužské šaty, když se zúčastnil bitvy u Resobud (Roscoe 1996:334). Hlavní problém Devereuxova přístupu shledávám v tom, že Devereux předpokládá v mohavské kultuře existenci pouze dvou genderů. Vzhledem k existenci specifických termínů „alyha-“ a „hwame-“ je však možné, že Mohavané rozpoznávali čtyři různé gendery a s nimi spojené sociální role. Nejednalo by se pak o pohlavní invertity, kteří touží po opačném pohlaví, ale o jedince usilující o specifickou roli třetího, potažmo čtvrtého genderu. O tom by svědčil i fakt, že Devereuxem zmiňované rituály neznamenal pro iniciované chlapce přijetí „opačného“ genderu ženy, ale přijetí zcela specifického třetího genderu „alyha-“. Will Roscoe v této souvislosti zmiňuje data, která

publikoval A.L.Kroeber ve svém „*Handbook of Indians of California*“⁷. Podle Kroebera si „alyha-“ v závěru zmiňovaných přechodových rituálů pomalovávali obličej stylem, který je identifikován jako styl mužský. To by stejně jako používání mužského i ženského oblečení a nošení oblečení s jak mužskými, tak ženskými rysy, opět svědčilo o přijetí specifické pohlavní role lišící se od role ženské (Roscoe 1996:364-365). Podobně je tomu v případě přijímaných jmen. „Alyha-“ sice přijímali ženská osobní jména, nepřijímali však ženská jména klanová, která patřila všem ženám narozeným v dané linii. Jako důkaz kulturní ontologie specifického genderu Roscoe též uvádí Kroeberem⁸ zaznamenaný mýtus o bohu Mastamho, který určuje původ statutu „alyha-“ jako distinktivní a autonomní kategorii osobnosti (Roscoe 1996:362-364). Narozdíl od evropské kategorie transsexuálů, kteří se snaží zcela změnit své biologické pohlaví a být nadále vnímáni společností jako nositelé opačného genderu i pohlaví, two-spirit se nesnaží o fyzickou změnu kastrací, spíše kombinují rysy obou pohlaví a vytvářejí tak zcela specifickou kategorii. Za důkaz transsexuálního chování two-spirit nemůžeme podle Roscoea považovat ani předstírání těhotenství a porodu. Roscoe upozorňuje na to, že Devereux získal informace o tomto jevu pouze od jednoho informátora, pravděpodobně odkazujícího pouze k jednomu případu. „*It seems possible, therefore, that the*

⁷ Kroeber A.L. 1976. *Handbook of Indians of California*, New York: Dover. pp.748-749.

⁸ Kroeber A.L. 1972. *More Mohave Myths*, Anthropological Records, no. 27. Berkeley:University of California Press

behaviour Devereux described had its origins in individual factors more than in cultural expectations... (Rescou 1996:368).

Výskyt předstíraného těhotenství a porodu je navíc naprosto unikátní a není doložen u žádného jiného severoamerického etnika. Rescoe dedukuje, že: *„...faking pregnancy may have been the somewhat desperate stratagem of an individual threatened with the loss of a lover, not unlike case of hysterical pregnancy of females”* (Rescoe 1996:368). Staví při tom na citaci z Devereuxova záznamu⁹: *“Some men who had enough of it /marriage to a alyha-/ tried to get rid of them politely, alleging barrenness of the alyha-. But no alyha would admit such thing. They would begin to fake pregnancy”* (Rescoe 1996:368).

Přesto, že fenomén „two-spirit” měl mnoho lokálních forem lišících se v komplexu představ a sociálních praktik, můžeme identifikovat některé společné znaky vedoucí k rozpoznání osob „two-spirit” v daných kulturách. Herdt formuluje následující znaky vedoucí k identifikaci potencionálních two-spirit a následné legitimizaci jejich statutu formou rituální iniciace: 1) přítomnost spirituálního volání ve formě snu či vize; 2) znalost mýtu a vlastností two-spirit již v raném dětství; 3) preference činností typických pro opačný gender; 4) schopnosti vypravěče a léčitele; 5) oblékání se a vystupování charakteristické pro jiný gender; 6) preference homoerotického vztahu, v dospělosti vyjádřená touhou po partnerství s osobou

⁹ Devereux: *Institucionalized Homosexuality*. str.514

stejného pohlaví. Pokud odhlédneme od podstaty pohlavního invertismu jako příčiny výskytu two-spirit, otevírají se nám další možné interpretace. Ruth Benediktová ve svých „Kulturních vzorcích“ (1999) vysvětluje existenci two-spirit jako funkční kulturní instituci zřízenou pro muže, kteří se nechtějí stát válečníky. Přiznává tím sice autonomní existenci kategorie two-spirit v rámci dané kultury, nicméně její příčinu opět shledává v jakési unikátní vnitřní psychologické esenci vlastní jedincům, kterým je tato instituce určena. Až popřením biologického determinismu jakožto příčiny chování two-spirit se dostáváme k interpretacím zvažujícím i jiné faktory ovlivňující výskyt two-spirit, zejména pak důvody ekonomicko-politické a náboženské. Whitehead ve své eseji „*The Bow and the Burden Strap*“ (1981) odkrývá souvislost mezi ekonomickými aspekty genderové role a přijetím role two-spirit. Zaměřuje se přitom výhradně na fakt, že mužští „two-spirit“ byli známí svou zálibou v provozování ženských řemesel a ženští „two-spirit“ se věnovaly lovu a nastupovaly kariéru válečníků a společenských vůdců, jinak určenou výhradně mužům, a definuje materiální a ekonomicko-politický prospěch, který pro two-spirit přináší provozování těchto činností. Whitehead podezírá two-spirit z oportunistických motivů, které je vedou k přijetí oné role, tedy zájmu na získání materiální a ekonomické prosperity a politické prestiže. Problematickým aspektem této teorie je předpoklad hierarchického vztahu mezi ekonomickými vztahy a kulturním symbolickým systémem. Kulturní

formy a přesvědčení zde jsou pouhým produktem ekonomických vztahů. Pro ucelenější interpretaci však potřebujeme zvážit vliv faktorů nejenom ekonomických, ale i religiálních, kulturně-sociálních, sexuálních a subjektivních. Jane Collier a Sylvia Yanagisaka (1988) navrhuji ve svém programu „Unified Analysis of Gender and Kinship“ metodologii skládající se ze tří analýz: 1) analýzy kulturních významů kategorií a symbolů, které lidé používají; 2) analýzy struktury a vztahů mezi složkami kultury jako je příbuzenství, ekonomie, náboženství a dalšími; 3) analýzy historického vývoje, který ve svém výsledku může odrážet vliv subjektivních faktorů jako individuálních motivací, tužeb a vlastních významů vytvářených jednotlivci.

O zajímavou analýzu kulturních významů kategorií a symbolů se pokusil Gary Witherspoon (1977) ve své práci věnující se jazyku a myšlenkovému světu Navahů v souvislosti s jejich uměleckou produkcí. Podle Witherspoona měly v navažském světonázoru veškeré bytosti a fenomény vnější a vnitřní formu a tyto formy mohly být odlišného genderu. Například řeč, která měla gender ženský, byla vnější formou myšlenky, která měla gender mužský. Vnitřní a vnější forma k sobě navíc nebyly pevně fixovány, vnitřní forma mohla mít mnoho vnějších forem. Navažský termín „*nádleehé*“ používaný jak pro mužské, tak i pro ženské two-spirits znamenající „one who changes continuously“ naznačuje, že two-spirit nebyli vnímáni jako někdo, kdo mění svůj gender, ale jako někdo, kdo se pohybuje

mezi vnitřní a vnější dimenzí mužské a ženské formy. „*Navajos envision a cosmos composed of processes and events, as opposed to cosmos composed of facts and things*“ (Witherspoon 1977:49). Mohli bychom tedy říci, že povaha „*nádleehe*“ byla spíše procesuální nežli konstituční. Tento, z pohledu navažského světonázoru, významný charakter „*nádleehe*“ se přímo odrážel ve výjimečné pozici, kterou „*nádleehe*“ v navažské společnosti zaujímali. Roscoe odvolává se na práci Willarda Hilla (1935) uvádí, že „*nádleehe*“ měli u Navahů obrovskou prestiž. Dětem s těmito tendencemi byla věnována obzvláštní péče a byly ve svých projevech povzbuzovány jak rodinou, tak celou společností. Two-spirit se často stávali rodinnými i společenskými vůdci a byla jim svěřována kontrola nad rodinným vlastnictvím. „*Nádleehe*“ se věnovali jak materiální produkci, která byla součástí ženské společenské role, tak se stávali i náboženskými specialisty, což bylo jinak náplní role mužské. Působili jako významní kulturní a sociální mediátoři, jak na úrovni zprostředkovávání kontaktů mezi ženami a muži v rámci svého kmene, tak na úrovni mezikulturní. Podle výroků stařešinů zaznamenaných Hillem (1935:274) v třicátých letech minulého století, byli „*nádleehe*“ v očích Navahů zodpovědní za veškeré bohatství společnosti.

Jako analýzu historického vývoje navažské formy two-spirit, která by podle Collier a Yanagasko měla v nejlepším případě zohledňovat i roli individuálního, subjektivního faktoru, uvádí Roscou (1988) biografickou studii konkrétního „*nádleehe*“

Hastíín Klah. Klah (1869–1936) se narodil v době, kdy navažská společnost procházela obdobím velkých změn zapříčiněných uvězněním Navahů do rezervací roku 1863. Od konce 17. století do druhé poloviny století 19. se sestávala materiálně-ekonomická produkce Navahů ze čtyř hlavních činností: ženy se věnovaly chovu ovcí a výrobě textilu, keramiky a dalších cenných komodit určených k výměnnému obchodu, zatímco muži vyjížděli na lov a pořádali kořistnické nájezdy na okolní kmeny a hispánské vesnice. Uzavření do rezervací mělo dramatický dopad na mužské ekonomické aktivity, které byly daleko více limitovány, než ženské výrobní činnosti. Následkem toho se mnoho mužů začalo věnovat chovu ovcí, které ovšem byly majetkem žen, tradičně děděným po mateřské linii. Jediným ekonomickým zdrojem se proto pro navažské muže stalo provozování ženských řemesel. Hastíín Klah byl nejenom uznávaným léčitelem, ale i neobyčejně zručným a kreativním tkalcem. Je pokládán za tvůrce zcela nového designu, který byl natolik úspěšný, že mnoho jeho výrobků proniklo do museí a soukromých sbírek. Klah tak transformoval status navažských textilií z řemeslných výrobků na umělecké předměty a pozdvihl tím nejen prestiž jejich tvůrců, ale i jejich ekonomickou situaci. Klah nashromáždil na navažské poměry velké bohatství, které ovšem rozdal, neboť jakožto medicinman upíral svoji pozornost ke spirituálním otázkám. Jeho prestiž spirituálního vůdce díky tomu stoupla natolik, že mu dala možnost pozměnit navažské náboženské vědomí a praktiky. Klah zformoval

systematickou syntézu navažské filozofie a vytvořil roli nového mytického hrdiny, kterého nazval „Begochidiin“. Podle Klahem vyprávěného mýtu byl „Begochidiin“ jednak synem Slunce, ale zároveň silně spojen s Měsícem, byl patronem lovu, ale zároveň vynálezcem zemědělství a hrnčířství, čímž reflektoval ontologickou podstatu two-spirit jakožto kulturního a genderového mediátora. *„In myths told by Klah, Begochidiin is especially prominent. Indeed, in Klah’s rendering, he becomes a transcendental figure who bridges not only gender and economic differences but age distinctions and racial differences as well (Klah describes him as a fair-haired with blue eyes)”* (Roscoe 1996:359). Tato historická perspektiva nám dokládá, jak rychlá změna například v subsistenčních aktivitách otevírá možnosti ambiciózním a talentovaným jedincům k posunutí významů asociovaných s jejich společenskou rolí. Je možné se domnívat, že alespoň na úrovni malých kmenových společností jsou individuální motivace mocným faktorem, který může formovat podobu a významy sociálních rolí. To, co je z pohledu jedné časové úrovně možné označit jako idiosynkretické chování, se může stát v delším horizontu tradicí. Pro hlubší porozumění procesům, které v takových případech probíhají, bychom však potřebovali více podkrýt děje, které se odehrávají na subjektivní úrovni aktérů, a porozumět povaze jejich tužeb a motivací, což je bohužel v případě historické analýzy samozřejmě nemožné. K této diskusi se ještě vrátím v závěru kapitoly. Pokud mám na základě výše

uvedených informací definovat kategorii „two-spirit“, musím poněkud alibisticky předeslat, že v podstatě nevíme, jestli uvedení autoři popisovali stejný fenomén, neboť adekvátní sociální a lingvistická kategorie v evropských jazycích neexistuje. Nicméně podstatu kategorie two-spirit spatřuji ve vzájemné kombinaci tří klíčových oblastí: a) genderové variace; b) nekonvenční specializace v oblasti produkce; c) spirituální agens, který v daných kulturách definuje two-spirit jakožto nábožensko-ekonomické specialisty se specifickou genderovou rolí.

3.2. Hidžra



Obr.2. Hidžra Salima¹⁰

¹⁰ Serena Nanda © 1996 převzato z Nanda, S. (1996): *Hijras: An Alternative Sex and Gender Role in India*, in *Third Sex, Third Gender, Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. ed. G. Herdt, p.401. New York: Zone Books.

Hinduistickým termínem „hijra“ jsou v Indii označováni zasvěcenci bohyně Baháčura Máta. V současnosti nejkompletnějším zdrojem informací o hidžrech jsou studie antropoložky Serena Nanda (1996; 1998), které navíc vycházejí z dlouhodobého terénního výzkumu. Hidžrové¹¹ představují alternativní genderovou a pohlavní roli v hinduistické tradici, přímo definovanou jako „ani muž ani žena“. Podobně jako v případě two-spirit, i zde se setkáváme s individuálními variacemi, avšak kulturní normy definující status hidžra jsou zde jednoznačnější. Muž se může stát hidžrou, pokud se narodí s deformovanými genitáliemi, nebo poté, co podstoupí kastraci. Nicméně jsou dokumentovány i případy, kdy zasvěcenec kastraci odmítá (Nanda 1998). Určujícím faktorem pro definici hidžrů je, jak uvidíme níže, sexuální impotence, jak ve smyslu reprodukčním, tak ve smyslu schopnosti sexuálního styku se ženou. Aspiranty statutu hidžra se proto stávají i jedinci, kteří projevují homoerotické inklinace a odmítají sexuální styk se ženami, a to aniž by před tím museli nutně podstoupit kastraci. Hidžrou se proto může stát i jedinec, který byl po narození identifikován jako žena, pokud následně v dospívání projeví znaky sexuální impotence. U dívek se ve většině případů za znak impotence považuje neschopnost menstruovat. Genderové chování hidžrů zahrnuje prvky typické pro genderovou roli ženy: nošení ženských šatů, účesů a doplňků, imitaci

¹¹ Děkuji svému drahému kolegovi indologovi Mgr. Hartinu Hříbkovi, který mě usilil, že podstatné jméno „hijra“ má v indických jazycích gramatický rod maskulinum a v češtině se proto skluňuje podle vzoru předseda.

ženské chůze, gest, hlasu, mimiky a vyjadřování, přijetí ženských jmen a preference mužských sexuálních partnerů. Hidžrové se však současně projevují i zcela v rozporu s povahou ženské genderové role. Jejich femininní oblékání a vystupování je často přehnaně exaltované, zejména pak jejich agresivní projevy sexuality a používání vulgárních výrazů se sexuálním podtextem jsou v přímém kontrastu k normativní submisivní roli ženy. Podle Serena Nanda se hidžrové nesnaží o realistickou imitaci žen, ale o jakousi parodii. Už samotný fakt, že tancují na veřejnosti, je neslučitelný s chováním obyčejných žen. Mnozí hidžrové také kouří dýmky a cigarety, což je chování v indické společnosti považované za vysloveně mužské. Kombinace těchto ženských a „neženských“ rysů chování odkazuje k existenci specifické genderové role, kterou bychom mohli považovat za příklad třetího genderu. Zvážíme-li pak povahu jejich tělesné odlišnosti (vykastované či deformované mužské genitálie a současně neexistující ženské morfologické znaky, tedy opět ani muž ani žena), můžeme v jejich případě mluvit i o existenci třetího pohlaví.

Serena Nanda (1996; 1998) nám předkládá interpretaci kulturních významů a symbolů spojených se statutem hidžra v rámci hinduismu. Podle Nanda existuje v hinduismu ostrá dichotomie mezi mužským a ženským pohlavím. Každé pohlaví má svoji esenciální vnitřní podstatu spočívající ve fyzických a morálních kvalitách a rozdílné sexuální povaze. Zatímco ženský princip je považován za imanentní, aktivní, horký a erotický,

mužský princip je inertní, latentní, chladný a asketický. Erotický aspekt ženského principu je nebezpečný a destruktivní, pokud není pod kontrolou principu mužského. „*In India, ... ,women are believed to be more sexually voracious than men; to prevent their sexual appetites from causing chaos and distracting men from their higher spiritual duties, women must be controlled... It is the hot, erotic aspect of female sexuality that hijra partake of and display and that transform them into 'sacred, erotic, female men' embodying both the beneficent and destructive potential of the goddess*” (Nanda 1996:374-375). Hidžrové prostřednictvím svých těl a svého chování vyjadřují paradox přítomný v hinduistickém pojetí erotismu a askeze. Jak erotismus, tak askeze mají božskou kreativní moc, ale zároveň mohou vést k destrukci a chaosu. Ztělesňováním agresivní formy ženské sexuality hidžrové zobrazují její destruktivní charakter a zároveň podstoupením kastrace přijímají mužskou asketickou kvalitu symbolizovanou zřeknutím se sexuální touhy. Kastrace „*nirvan*” je podle Nanda (1996) hidžry interpretována jako „znovuzrození”. Nirvan je klasický přechodový rituál obsahující mnoho symbolických prvků shodných s rituály souvisejícími s narozením dítěte. Hidžra provádějící operaci je nazýván „*midwife*” (porodní asistentka) a na iniciovaného v přechodovém stádiu rituálu se vztahují podobná omezení jako na ženu po porodu dítěte. Z impotentního muže, který není schopen dostát své sociální roli, se rituálem nirvan stává hidžra, bytost nadaná božskou mocí. Z pohledu

hinduismu je znakem definujícím potencionálního hidžru právě sexuální impotence, která muži nedovoluje naplnění jeho životní cesty „svadharma“. Naplnění svadharmy spatřuje indická společnost v realizaci morálních závazků a smyslu života, kterými jsou pro muže založení rodiny a zplození potomka. Podstoupením kastrace přijímá jedinec alternativní svadharma. Božská moc hidžry má tedy dvojí charakter, jednak božskou moc spočívající v mužské askezi, kterou získává podstoupením kastrace, a také božskou moc pocházející z ženské erotiky, kterou zosobňuje svým agresivním sexuálním chováním. Nadání onou božskou mocí je pak klíčovým aspektem rituální role, kterou hidžra zastává v indické společnosti.

Dostáváme se tím k analýze statutu hidžrů v sociální struktuře indické společnosti. Nejznámější rituální rolí, kterou hidžrové plní, je požehnání novorozenému chlapci a jeho rodině. Součástí tohoto rituálu je předvádění tradičních tanců a různých performancí s cílem pobavit publikum. Vystoupení mají komický charakter karikatury ženského chování, vyjádřený zejména zosobňováním agresivní formy ženské sexuality. Hidžrové v průběhu rituálu požehnají dítěti tím, čeho se jim samým nedostává, tedy silou mocnou zplodit nový život a mít mnoho synů. Za svá rituální představení hidžrové žádají tradiční odměnu ve formě potravin, peněz a oblečení. Přihlížející zaujímají k hidžrům velmi ambivalentní vztah vyjadřovaný kombinací výsměchu, strachu a respektu. Pokud by hidžrové nedostali svoji odměnu, mohou použít své moci a

uvrhnou na rodinu a dítě kletbu neplodnosti. „*The ultimate weapon of a hijra is to raise her skirt and display her mutilated genitals, which is a source both of shame and insult for the audience, as well as a curse by which the hijra contaminate the potentially fertile with a loss of reproductivity*” (Nanda 1996:392).

V průběhu rituálního představení hidžrové také zkontrolují genitálie novorozence a ujistí se, že se jedná o zdravého, normálního chlapce. Hidžrové proklamují že všechny děti, které se narodí s ambivalentními pohlavními znaky, patří do jejich komunity a tento nárok nelze z pohledu indické společnosti odmítnout. Komunity, ve kterých hidžrové zpravidla žijí, se v mnohém podobají „jati“, tedy indické kastě a svou strukturou připomínají rodinu. Hidžrové žijí ve stálých skupinách čítajících až dvacet členů, kteří věnují část svého výdělku na společný chod domácnosti. Obratem je jim poskytnuto přístřeší, strava, oblečení, šperky a kapesné. Podle Nanda je takováto domácnost na lokální úrovni velmi efektivní organizací. V čele každé komunity stojí „guru“ (učitel), který řídí chod domácnosti, a vůči k jednotlivým hidžrům (nazývaným „chelas“-žáci) zaujímá roli rodiče a náboženského vůdce. Guru své chelas spirituálně vede, podporuje je a chrání a opatřuje jim práci. Chelas mu projevují poslušnost a loajalitu a část svého výdělku. Tento vztah je i základem sítě fiktivního příbuzenství, který se projevuje i v užívání příbuzenské

terminologie „...guru's guru becomes 'grandmother' and chelas of the same gure are 'like sisters'“ (Nanda 1996:410).

Hidžrové, stejně jako kasta, proklamují svůj monopol nad určitým druhem obživy, tj. vykonáváním rituálů při specifických příležitostech, provozují kontrolu nad svými členy (včetně nejvyšší sankce, kterou může být vypovězení) a úspěšně se i jako kasta reprodukují, i když ne biologickou, nýbrž sociální formou. Pro muže, kteří nemohou dostát svým společenským povinnostem spočívajícím v založení rodiny a zplození potomka, plní status hidžry alternativní možnost adaptace do socio-ekonomického systému indické společnosti. Komunity hidžrů vytvářejí struktury imitující a zároveň nahrazující rodinu a kastu. Tato interpretace socio-ekonomické funkce statutu hidžra je velmi zajímavá s ohledem na kastovní původ hidžrů. Nanda uvádí, že: *„Most hijras appear to be drawn from the lower, though not unclear, castes. I never met a hijra who clamed to come from a Brahman family, ... this /hijra/ is not an attractive option for upper-caste person“* (1996:409)¹². Zdá se tedy, že společenské a individuální motivace mohou sehrát v přijetí statutu hidžry zásadní roli a že socio-ekonomická funkce hidžrů není dostatečnou motivací pro všechny členy indické společnosti, zejména pro ty z vyšších sociálních vrstev. Z hlediska osobních motivací je zajímavé zmínit i prostituci, jejíž provozování hidžrům často

¹² V poznámce k tomuto tvrzení Nanda dále uvádí, že slyšela o jediném muži z kasty Brahmánů, který byl svými příbuznými označen za hermafroditu, nikdy se neoženil a byl poslán do USA aby nastoupil akademickou kariéru. (Nanda 1996;poznámka 34 na str.581).

slouží jako efektivní zdroj financí. Prostituce není součástí kulturní definice hidžry a v podstatě i odporuje vnímání posvátné moci hidžrů, která pramení z jejich přijetí askeze. Přesto se někteří hidžrové prostituci věnují. Bylo by zajímavé zjistit, jaké motivace je k prostituci vedou. Jakou úlohu sehrávají ekonomické, sociální a sexuální faktory při formulaci této touhy? Nanda hovoří o velkých individuálních rozdílech v subjektivní percepci rolí hidžrů. Někteří hidžrové o sobě mluví jako o ženách a snaží se, podobně jako evropští transsexuálové, pomocí západní medicíny změnit svoje tělo natolik, aby mohli žít ne jako hidžrové, ale jako indické ženy v manželství s muži. Otázkou je, nakolik je tato percepce zapříčiněna importem nejen evropské medicíny, zejména hormonální léčby, ale i představy o nutnosti přijetí jednoho z normativních pohlaví jako jediného způsobu nepatologické existence. Hidžrové však zdůrazňují i rozdílné aspekty, které zakládají jejich vlastní identitu: *„Some hijra, when talking about themselves as women, or as ‘neither man, nor woman’, emphasized their body image, others emphasized their role as mothers in adopting children, others emphasized their sexual desire for men, or their previous sexual experience with men, and still others emphasized the hijra identification with (male) ascetics”* (Nanda 1996:405). Podobně rozdílné mohou být i motivy pro podstoupení kastrace, od touhy po ženském těle, přes touhu po přijetí identity hidžry jakožto „ani muže ani ženy“, až po motivace, které vůbec nezmiňují

genderovou transformaci a spíše odkazují k touze po náboženském naplnění, zvýšení sociální prestiže či větší ekonomické prosperitě. V knize *„Neither Man, nor Woman“* (1998) Nanda dokládá obrovskou variabilitu subjektivních identit, když uvádí osobní příběhy několika hidžrů, kteří byli jejími informátory. Například hidžra jménem Salima (obr.2.str.72) se narodila jako dítě s neurčitými pohlavními znaky, vždy o sobě referuje jako o „ani muž ani žena“, žije v manželském svazku s mužem, obléká se vždy jako žena, ale občas jsou její tváře zarostlé několikadenními vousy a v řeči užívá gramatické formy svědčící o mužském mluvčím. Hidžra jménem Sushila uvádí jako důvod, proč se stala hidžrou, své sexuální kontakty s muži, kterým v mládí sloužila coby prostitut. Vždy se obléká jako žena a dbá o své dlouhé vlasy, má manžela, adoptovala jednoho z manželových synů, vystrojila mu svatbu, stala se tchýní a posléze i babičkou, přesto odmítá podstoupit kastraci a často se zapojuje do pěstních bitek mezi muži.

Přes tuto variabilitu zůstává status hidžra v indické společnosti konsistentní kategorií. Schopnost začlenění širokého spektra individuálních variací navíc svědčí o velké toleranci, kterou kulturní ontologie této kategorie oplývá. Hidžra jakožto kategorie třetího pohlaví a genderu svou kulturní definicí překračuje klasifikační rozdíly mezi evropskými kategoriemi hermafrodit, transsexuál, homosexuál, transvestit a eunuch. Kulturní kategorii hidžra bych definoval jako kategorii alternativního pohlaví a genderové role

definující a legitimizující alternativní způsob života v rámci kulturní tradice hinduismu. Kategorie hidžra je určena jedincům, kteří z mnoha důvodů nemohou či nechtějí naplnit svá a společenská očekávání o plnohodnotném životě normativního muže, a dává jim legitimní životní alternativu.

3.3. Rituální homosexualita



Obr.3. Dva sambijští hráči na flétnu a iniciovaní chlapci¹³

Kniha Giberta Herdta „Guardians of the Fluets“ (1981) společně s dalšími studiemi, které publikoval na základě mnohaletého terénního výzkumu sexuality novoguinejských Sambijů, jsou mnohými považovány za revoluční příspěvek ke studiu lidské sexuality. „No future discussion of gender

¹³ Gilbert Herdt © 1993, převzato z Herdt, G. (1994): *Guardians of the Fluets: Idioms of Masculinity*. Chicago: The University of Chicago Press.

identity and its development as a human phenomenon will be able to ignore the contents of this book" píše Robert A. Levine (1994:VII) v předmluvě k vydání „Guardians of the Fluets“ z roku 1994. Herdt nám přibližuje kulturu, ve které lidé věří, že chlapci mohou dosáhnout dospělosti a pohlavní potence pouze prostřednictvím homosexuální praktiky orální inseminace, která se tak stává normativním prvkem v procesu pohlavního vývoje každého muže. Herdt nám ve svých studiích nabízí podrobnou analýzu kulturních termínů, pomocí kterých Sambijové konceptualizují a také „zažívají“ mužství, ženství, sexuální dospívání i sexuální chování a vztahy. Mužské pohlaví je podle Herdta v sambijské kultuře jasně preferováno a hodnoceno výše než pohlaví ženské, jež je vnímáno jako inferiorní. Sambijci však současně považují ženy za přirozeně plodné a schopné přirozeně pohlavně dospět bez jakékoliv vnější pomoci, jelikož jejich těla obsahují zvláštní menstruační orgán nazývaný „tingu“, který urychluje jejich fyzický a duševní vývoj, nástup puberty a první menstruace. Naproti tomu muži nejsou podle sambijské představy schopni samostatně pohlavně dospět. Muži sice také mají orgán „tingu“, ale ten je narozdíl od žen prázdný a nefunkční. Navíc kontakt s matčinou děložní krví při porodu, její menstruační krví a dalšími vaginálními tekutinami, stejně jako matčin emocionální vliv, zabraňují muži dosáhnout puberty a dospělosti. Muži mají specifický orgán „kereku-kereku“ určený pro uchování sperma, ten je však při narození malý, „tvrdý“ a prázdný, žádné sperma

neobsahuje a ani není schopný žádné vyprodukovat. Sperma je přitom Sambijci považováno za zdroj lidského života a hlavně původce biologické maskulinity, silných kostí a svalů a sekundárních pohlavních znaků. Sambijci věří, že mužské tělo nedokáže samo vyprodukovat sperma, a protože bez něj muži nemohou dosáhnout puberty, sperma jim musí být dodáno náhradním externím způsobem a to cestou orální inseminace. *„The ritual function of homosexual fellatio, then, is to consume semen and thereby produce maleness”* (Herdt 1996:434). Orálně přijaté sperma se podle sambijské představy ukládá v mužském orgánu *„kereku-kereku”* pro jeho pozdější použití. *„...only repeated insemination of the boy are thought to confer in him the reproductive competence that culminates in manliness and fatherhood”* (Ibid.). Nad pohlavním vývojem chlapců a procesem jejich maskulinizace dohlíží tajné mužské společnosti. Přibližně ve věku šesti let jsou všichni chlapci odebráni z péče svých matek a přemístěni do mužských domů, kde žijí pod přísným tabu zakazujícím kontakt se ženami. V průběhu příštích patnácti let chlapci podstoupí šest tajných iniciací, které korespondují s jejich věkovým stupněm a rituálním statutem. První tři iniciační stupně nazývané *„moku”, „imbutu”* a *„ipmangwi”* jsou organizovány pro větší skupiny chlapců podle jejich příslušnosti do věkových skupin. Třetí iniciační stupeň *„ipmangwi”* souvisí s kulturním rozpoznáním puberty a je určen pro mladíky mezi čtrnáctým a šestnáctým rokem. Dověšením iniciací do prvních tří stupňů se z mladíků stávají mladí muži

a zároveň válečníci zodpovědní za ochranu své vesnice. Následné tři rituální iniciace jsou již pro jednotlivé mladé muže organizovány individuálně. Iniciace do čtvrtého stupně je v podstatě svatebním rituálem a může se konat kdykoliv po „*ipmangwi*“. Pátý stupeň „*taiketney*“ se vztahuje k období, kdy se u mužovy manželky objeví první menstruace, a konečně šestý stupeň zasvěcení „*moondangu*“ se uskuteční poté, co jeho žena porodí první dítě. Socializace a pohlavní vývoj dívek se ubírá zcela jinou cestou. Dívky zůstávají v domácnosti, kde se narodily, v blízkém kontaktu se svými matkami a sestrami a neprocházejí žádnými iniciacemi. Jejich prvním iniciačním rituálem je až svatba, ale i po ní dívky zůstávají se svými matkami obvykle až do první menstruace, která symbolizuje dovršení jejich pohlavní zletilosti.

Sambijci praktikované homosexuální fellatio je institucionalizováno v rámci inicializace do prvního stupně. Mladí chlapci jsou instruováni k tomu, aby přijímali sperma od starších mladíků a mužů formou orálního sexuálního kontaktu. Chlapci iniciovaní do prvního a druhého stupně mohou sloužit pouze jako příjemci spermatu. Mladíci zasvěcení do třetího stupně pak mohou zastávat pouze roli poskytovatelů sperma a v této činnosti homosexuálních inseminátorů mladých chlapců pokračují až do narození svého prvního potomka. Přestože se homosexuálního fellatia v průběhu své socializace účastní všichni muži jak v roli příjemců, tak později jako donátoři, konečným výsledkem socializace je exklusivní heterosexualita.

Jak Herdt navíc dokazuje, orální inseminace není pouze mechanickým aktem, ale má i erotický rozměr. Právě přítomnost homoerotického komponentu v mužském sexuálním chování zcela vyvrací evropské představy o podstatě mužské genderové identity. „...abundant evidence indicate that most youth also experience them /homosexual practices/ as pleasurable and erotically exciting” (Herdt 1994:3). V rámci rituální iniciace do prvního stupně je mladým chlapcům vysvětlena absolutní nezbytnost přijímat sperma na denní bázi, neboť na jeho množství záleží vybudování fyzického i duševního mužství. I když je pro novice účast na orální inseminaci vyžadována jako nezbytná součást rituálu, jeho pozdější participace na homosexuálním fellatiu je odvislá od jeho osobního zájmu. Jak pro novice, tak pro starší mladíky platí, že výběr partnera pro fellatio, jeho frekvence i určitá forma osobní angažovanosti v jeho průběhu, záleží na jejich vlastní vůli. Přestože jsou mezi aktéry rozdíly v jejich zájmu, většina z nich se podle Herdta účastní praktik orální inseminaci pravidelně a vnímá tento akt jako velmi příjemný a erotický: „They /bachelors/ seem (impressionistically) excited by it /felletio/, joking among themselves about especially attractive boys whom they prefer as fellators, but are often willing or wanting to have sex with any appropriate initiate” (Herdt 1994:282). “Initiates come to fetishize the bachelors’ penises (the source of semen); and bachelors fetishize boys’ (and later women’s) mouths as erotic orifice. For

example, initiates secretly (and coquettishly) refer to a favoured fellated as 'mi dakolu' (dakolu is the hammerhead arrow); and bachelors respond to their favoured fellator as 'mi nungenuy' (my bamboo orifice)'' (Herdt 1994:284)¹⁴.

O oblíbenosti těchto aktivit svědčí i fakt, že naprostá většina mladých mužů pokračuje v homosexuálním styku s chlapci tak dlouho, jak je to jen v rámci kulturní představy možné, tedy až do narození jejich prvního potomka s tím, že po nějakou dobu praktikují bisexualitu. Herdt uvádí, že poté co muži přestoupí na heterosexuální chování, preferují heterosexuální koitus. Šestý stupeň iniciace znamená pro většinu mužů konec homosexuálních praktik, avšak někteří muži mohou podle Herdtova pozorování v homosexuálně inseminačních aktivitách i nadále pokračovat: „...few males, typically 'stronger' and more in the mould of idealized war leaders, discreetly continue sexual relations with boys along their marital relations" (Herdt 1996:436).

Při zvažování sociálních faktorů ovlivňujících formu mužské socializace klade Herdt důraz na válečnický charakter sambijské společnosti. Sambijové stejně jako většina jejich sousedů z novoguinejského vrchoviny žijí v permanentní válce se sousedními kmeny. Za ochranu kmene jsou zodpovědní muži. Socializace chlapců v tajných mužských společnostech má za cíl připravit mladíky na nebezpečný a tvrdý život válečníka.

¹⁴ V poznámce 40 na str.284 Herdt (1994) také uvádí: „Men also refer to their wives' vaginas as 'my bamboo orifice', only they use a type of bamboo (nilyu) as a euphemism for the vagina”.

Citový vliv matky by v tomto procesu maskulinizace mohl hrát negativní roli, a proto je svěřen do zodpovědnosti výhradně mužským tajným společenstvem. „*Male rhetoric reflects male worry about the overwhelming female influence of the boys' mothers, which must be counteracted for boys to reach manhood*“ (Herdt 1994:261). Herdt zmiňuje, jak velké trauma znamená pro chlapce odtržení od matky, navíc umocněné hrubým zacházením a těžkými fyzickými zkouškami v rámci iniciačních rituálů. „...along with the rituals, semen, homosexual interpersonal experience and relationships, a boy also acquires the psychological sense of being a Sambia warrior. He is kept physically distant from women long enough to develop an adult masculine identity that is maintained thereafter through psychological distance“ (Herdt 1994:278).

Podle Herdtových informátorů prožívají chlapci v období první iniciace i traumata spojená s homosexuální inseminací. Herdt uvádí výpovědi jednoho z chlapců, dvanáctiletého Kamba. Kambo podle vlastních slov prožíval před první inseminací smrtelnou úzkost. Obával se, že se mu udělá zle, bude zvracet, a nebo dokonce umře. První dárce spermatu s Kambem zacházel hrubě a jeho sperma podle Kamba chutnalo „hořce“. Na základě objasnění podstaty a nezbytnosti orální inseminace prostřednictvím mýtu o hermafroditních předcích lidí a důležitosti přijímání spermatu pro dosažení mužství se Kambův postoj změnil. Kambo se začal silně obávat, že pokud nebude přijímat dostatečné množství spermatu, promění se v ženu.

Kambo se následně stal aktivním příjemcem a o spermatu začal hovořit jako o „sladkém mléce“. Herdt přítomnost této obavy nazývá *„transsexual fantasy in masculine behaviour“* a vidí v ní jeden z hlavních motivů sambijské mužské identity. V podstatě se jedná o odkrytí faktu, že mužství není přirozené a adekvátní k ženství, že „já jsem méně než muž“ a musím se snažit mužem stát, jinak se proměním v ženu. U většiny iniciovaných se postoj k homosexuálnímu fellatiu nadále mění v období následujícím po iniciaci do druhého stupně. *„These older initiates long for increasing autonomy and ‘strength’ as a means of transcending their subservient position under the thumb of bachelors. So they gradually become more aggressive fellators“* (Herdt 1994:281). Starší mladíci, kteří plní roli inseminátorů, se pak této aktivitě v naprosté většině věnují pravidelně a shledávají v ní silné sexuální uspokojení. Mýtus o mužské partenogenezi definuje homosexuální fellatio jako formu první mužské sexuální aktivity, jelikož sexuální styk se ženami je až do doby první ženské menstruace tabuizován. Herdt však odvolává se na četná prohlášení svých informátorů zdůrazňuje, že homosexuální aktivity starších chlapců nelze považovat pouze za jakousi dočasnou náhražku za heterosexuální styk: *„...men are not simply biding time by fooling around with initiates... bachelors are sometimes passionately fond of particular boys ... Homoeroticism is exciting; satisfying enough, apparently, that several notorious men cannot turn their back on it. A few cannot, but must do“* (Herdt 1994:288).

Zajímavým znakem homosexuálního fellatia v sambijské společnosti je požadavek na jeho naprosto přísné utajení před ženami. „*Secrecy prevents women from ‘knowing’ that men innately lack semen, the essence of masculine potency*“ (Herdt 1994:277). „*There is a danger, obviously, that women may penetrate their /man/ secrecy and discover the ‘truth’ of masculinity: that maleness is not natural state; that homosexuality is erotically exciting for men; and that men give up homoeroticism to attain marriage and fatherhood...*“ (Herdt 1994:294). Muži se podle Herdta výrazně obávají, že odkrytím oné „nepřirozené podstaty“ mužství a jeho neadekvátnosti vůči „přirozené podstatě“ ženství by ztratili své prioritní postavení a společenskou kontrolu. Dalo by se dokonce říci, že muži praktikováním homosexuálního fellatia a současně jeho přísným utajením před ženami konstruuují svoji společenskou nadřazenost nad ženami. Muži navíc díky homosexuálnímu fellatiu v sambijské společnosti drží erotické privilegium jak nad ženami, tak nad mladými chlapci. Konstitučním prvkem kulturní kategorie muže v sambijské kultuře je tak zcela v rozporu s konveční evropskou představou jeho sekvenční homoerotická, bisexuální a posléze heterosexuální identita.

3.4. Shrnutí

Interpretace kulturních fenoménů „two-spirit“, „hijra“ a rituální homosexuality dokládá jak složitým a těžko řešitelným problémem je konceptualizace těchto jevů v rámci evropských, konvenčních, biologicky orientovaných kategorizací sexuality. Kategorie jako homosexualita, transvestitismus, transsexualita a pohlavní inverze se zdají v těchto případech neadekvátní. Představení konceptů třetího pohlaví a třetího genderu se jeví jako vhodný nástroj umožňující jemnější rozlišení a citlivější interpretaci daných jevů v rámci jejich kulturního kontextu. Jakkoliv se tyto nové kategorie samy zdají být spíše těžko uchopitelnými lokálními variacemi, a proto neuniversálními a do jisté míry i nekonsistentními, jejich význam spočívá především ve zpochybnění konvenčních kategorizačních modelů a v možnosti jejich transcendence. Zároveň se zdá, že i definice homosexuality a heterosexuality jakožto pevně daných, statických kategorií, ať už podmíněných biologickou esencí či socio-kulturní konstrukcí, je příliš rigidní a svou malou flexibilitou se nehodí pro popis lidské sexuality, jejíž podstata se jeví daleko komplexnější.

Stále platí, že antropologické studium sexuality musí stavět na detailní analýze kulturních významů kategorií a symbolů, které aktéři znají, používají, ale zároveň i utvářejí. Neobejde se ani bez analýzy struktury a vztahů mezi jednotlivými složkami kultury, ale ani bez analýzy historického vývoje a subjektivních faktorů jako

individuálních motivací, tužeb a vlastních významů vytvářených jednotlivci. I za cenu jisté psychologizace antropologického pohledu bychom se měli ptát, jaké faktory vstupují do hry při formulaci osobních motivací aktérů? Dochází k dialogu mezi potřebami na jedné straně čistě psychologickými a na straně druhé společenskými? Je to spíše moje intuice, která mi říká, že tyto touhy a motivace jsou možná už svou podstatou formulovány tak, že nelze mluvit o potřebách subjektivních - psychologických a o potřebách vnějších - společenských jako o vlivu dvou zcela autonomních entit. Jak už jsem zmínil výše, hodlám se v následující části práce věnovat dialogu mezi subjektivitou a sociálně konstruovanými kulturními normami a to na základě vlastního výzkumu specifické sexuální kategorie a identity. O vztahu sexuální kategorie - jedinec budu uvažovat v duchu interpretativní, nepositivistické antropologie jako o vztahu sociální struktury a sociálních akcí.

4. Výzkum vytváření sexuální kategorie „Bear“

4.1. Projekt výzkumu

V rozmezí let 1999 až 2001 jsem prováděl terénní výzkumu pro svoji diplomovou práci s názvem hypermaskulinizace (Prokopík 2001). Tématem mého výzkumu byla maskulinní sebe prezentace určitého segmentu gay komunity v Praze. Při svém výzkumu ve třech gay nočních klubech určených výhradně pro maskulinně se definující gaye jsem se setkal s existencí několika specifických forem maskulinních stylizací. „Jedním z nejnápadnějších rysů tvrdých klubů je jakási vzhledová stylizace návštěvníků do několika ideálních podob, které jsou všeobecně známy. Návštěvníci klubů využívají této sdílené symbolické stylizace, vytvářené pomocí oblečení, doplňků a dalších úprav zevnějšku, jsou schopni se v ní orientovat a také o ní podrobně referovat“ (Prokopík 2001:23). „Oblíbené stylizace „voják“, „námořník“, „policej“, „požárník“, „kovboj“, „dělník“, „kožeňák“, „motorkář“, „skin“ a „bear“ (česky „medvěd“) zosobňují ideály mužství. Jejich použitím aktéři zvyšují svou maskulinitu a tím i atraktivnost“ (Prokopík 2001:69). Pozorovaná stylizace bear se však z konstitučního hlediska výrazně vymykala. Zatímco ostatní stylizace bylo možné považovat za určitou formu převleků, které aktéři využívají pouze při návštěvě nočního klubu, a zároveň identifikovat konstituční prvek těchto stylizací v podobě existence specifického fetišu, kategorie „bear“ se

zdála daleko komplexnější. Překvapující rozsah a hloubku tohoto fenoménu jsem začal poznávat až po dokončení diplomové práce a rozhodl jsem se na jeho studium dále zaměřit. V současné době mohu říci, že „bear“ není stylizací, ale zcela komplexní sexuální identitou, která se odráží ve všech oblastech života a zároveň je formuje. K identitě „bear“ se prokazatelně hlásí statisíce mužů po celém světě organizovaných do stovek unikátních „bear“ institucí, jejichž činnost zasahuje do všech představitelných oblastí života. Existují „bear“ bary, restaurace, sauny, hotely, sportovní a rekreační zařízení, cestovní kanceláře, právnické, finanční, obchodní a poradenské firmy, zdravotnické, sociální a kulturní instituce, „bear“ média, „bear“ politika, „bear“ umění, bear design, trh se specifickými komoditami a marketing zaměřený na „bear“ spotřebitele. Některé bear instituce mají navíc jak universální, celosvětový charakter, tak i specifické, lokální variace.

O fenoménu „bear“ lze hovořit jako o subkultuře, která v mnohých rysech přesahuje sféru gay komunity, a zároveň také jako o alternativní sexuální kategorii, která soupeří s paralelně existujícími kulturními kategoriemi gay a muž. Identita bear se jeví jakožto zcela svrchovaná osobnostní i sexuální identita, kterou většina jejích nositelů uvádí jako svoji identitu primární a jejím užíváním dokonce nahrazuje kategorie gay a muž. Pozoruhodné je, že bear identita se poprvé objevuje teprve velmi nedávno, na počátku 90. let

minulého století v USA, odkud se velmi rychle šíří do celého světa. Zatímco v roce 1992 existovaly pravděpodobně jen čtyři bear organizace a to výhradně v USA, v roce 2007 jich byly již stovky, zastoupeny ve všech větších gay městských centrech v Severní i Jižní Americe, Evropě, Austrálii i na několika místech v Asii a v Jižní Africe.

Fenomén „bear“ je úžasnou příležitostí studovat formování specifické sexuální kategorie a identity přímo na vztahu mezi aktéry a sociální strukturou. Identita bears se stále vytváří, je modelována svými nositeli, jejich představami a akcemi. „Bear svět“ se neustále rozrůstá a strukturuje. Podle dostupných informací tuto novou identitu denně přijímají desítky, možná i stovky mužů, každý se specifickými představami a očekáváními.

Svoji studii bear¹⁵ fenoménu jsem naplánoval v roce 2002 jakožto tříletý terénní výzkum prováděný ve třech medvědích komunitách v Londýně, Berlíně a v Praze. Cílem výzkumu byla interpretace analyzující podoby a vytváření medvědí identity a struktury medvědího světa na základě studia představ a akcí aktérů. Z důvodu mnoha organizačních komplikací se výzkum protáhl z původně plánovaných tří na téměř šest let. Zároveň jsem byl nucen změnit jednu z lokalit výzkumu. V medvědí komunitě v Londýně se mi bohužel ani po třech letech nepodařilo získat potřebné kontakty a v průběhu výzkumu jsem

¹⁵ Anglický termín „bear“ má mnohé místně užívané jazykové ekvivalenty (něm. „Bär“; česky „medvěd“; šp. „Oso“...), v textu budu dále užívat český překlad - medvěd, medvědí hnutí...

se rozhodl pro náhradní lokalitu v jiném gay centru na Britských ostrovech v Brightonu. Z tohoto důvodu jsou data získaná z Anglie méně ucelená a při zpracování finální interpretace jsem se proto rozhodl k nim přistupovat odlišným způsobem, než k datům získaným v Berlíně a Praze.

Tři lokality ve třech rozdílných kulturních a jazykových kontextech jsem zvolil pro možnost studia specifických lokálních variant medvědího hnutí. Mohl jsem tak studovat vytváření podob medvědích institucí a specifických forem medvědí identity na lokální úrovni a zároveň komparovat jejich vztah s konstitucí universálních medvědích institucí a medvědí identity na celosvětové úrovni. Proces vytváření medvědího fenoménu jsem tak mohl nahlížet z perspektivy celosvětového společenství, na úrovni místních organizací i z pohledu jednotlivých aktérů a zároveň zkoumat jejich vzájemné vztahy.

Z hlediska výzkumu bylo výhodné, že medvědí fenomén se formuje relativně velmi krátkou dobu. Díky tomu jsem mohl studovat jeho pražskou variantu v podstatě od počátku a být přímým svědkem dynamiky utváření medvědích institucí a identity. Data jsem získával prostřednictvím dlouholeté úzké spolupráce s osmnácti informátory metodou rozhovorů, přímého pozorování a analýzou tištěných a internetových médií. Po celou dobu výzkumu jsem důsledně rozlišoval získaná data podle jejich původu na stanoviska informátorů, pozorované chování a informace uveřejněné v médiích.

4.2. Zdroje dat

a, Informátoři

V průběhu výzkumu jsem spolupracoval s osmnácti informátory, pěti z Anglie, šesti z Berlína a sedmi z Prahy. Se všemi jsem se setkával opakovaně a to v rozmezí několika let. Z důvodu velké vzdálenosti jsem k získání některých informací od svých zahraničních informátorů využil i rozhovorů prostřednictvím internetového chatu a webové kamery. Domnívám se, že se mi podařilo se všemi svými informátory vytvořit velmi přátelské vztahy, které přetrvávají až dodnes, a díky kterým jsem měl možnost blíže porozumět jejich osobnostem a individuálním motivacím. Se všemi informátory jsem udržoval i neustálý kontakt prostřednictvím internetu. Všichni souhlasili s uveřejněním poskytnutých informací pro potřeby disertační práce. Informátory uvádím pod smyšlenými jmény. Informátorům z Anglie jsem přiřadil anglická jména s počátečními písmeny A až E, informátorům z Berlína jména německá s počátečními písmeny H až M a následně informátorům z Prahy jména česká začínající na O až Z. Kromě jmen zůstaly veškeré údaje o informátorech nezměněny. Sedm z informátorů bylo natolik ochotných, že souhlasilo s použitím svých fotografií, které užívají ve svých profilech na celosvětovém, veřejně přístupném serveru Bearworld.com. Jelikož se má práce zabývá mimo jiné vztahem konstrukce identity a těla, rozhodl jsem se jejich fotografie uvést jakožto jedinečnou možnost přímé ilustrace

těchto vztahů¹⁶. K fotografiím jsem však nepřičítal konkrétní jména a profily (Obr.4-10 str.101).

Anglie

Alan - (49), původem z Austrálie, v roce 2002 se přestěhoval do anglického Brightonu. Je členem australského medvědího klubu „HCBeras“ sídlícího v Sydney a zároveň pravidelně navštěvuje medvědí bar „The Star Inn“ v Brightonu. Seznámil jsem se s ním při jeho cestě do Prahy v létě 2005 a od té doby spolu udržujeme emailový a webový kontakt. Osobně jsme se setkali ještě čtyřikrát, dvakrát znovu v Praze v letech 2006 a 2007 a dvakrát v Brightonu v letech 2007 a 2008. Alan byl šest let ženatý a má dvě děti (19 a 21 let), je hrdým gay-otcem a členem „Gay Dad Support Group“.

Brian (42), pracuje v představenstvu mezinárodní firmy, je původem ze Skotska. Brian žil několik let v Londýně, kde byl členem „BearHugs London“, ale v roce 2005 se přestěhoval za svým partnerem do Edinburghu, kde dnes společně žijí. Seznámili jsme se prostřednictvím internetového serveru Bearworld.com a následně se setkali při jeho návštěvě Prahy v zimě 2003. Stejně jako s ostatními informátory od té doby nadále udržujeme kontakt přes internet. S Brianem jsem se osobně setkal šestkrát, dvakrát v Londýně a v Praze v letech

¹⁶ Fotografie svých informátorů uvádí z podobných důvodů například Serena Nanda (1998) v monografii *Nether Man Nor Woman: The Hijra of India*. Wadsworth Publishing.

2003 až 2005 a později dvakrát v Edinburghu. Brian je od roku 2005 členem „BearScots“.

Craig (53), lékař, původem z Kanady, seznámili jsme se prostřednictvím serveru Bearworld.com v roce 2001, do roku 2004 pracoval v Londýně, kde jsme se i poprvé setkali. Craig ještě dvakrát navštívil Prahu v letech 2002 a 2003. Roku 2004 se přestěhoval do Vancouveru a od té doby jsme v kontaktu pouze přes internet.

Erik (47), řidič autobusu, Brianův partner, původem z Edinburghu, je členem „BearScots“. Poprvé jsem se s ním setkal v roce 2003 v Praze a následně ještě třikrát střídavě v Edinburghu a Praze.

David (52), původem z Londýna, od roku 2005 žije v Brightonu, kde se svým partnerem provozují „BBB“ („Bear Bad&Breakfast“). Seznámili jsme se v Londýně v roce 2002 a setkali jsme se ještě dvakrát v Brightonu v letech 2007 a 2008. David má osmnáctiletého syna, který Davidovi a jeho partnerovi pomáhá vést jejich hotel.

Berlín

Hardtmut (43), pracuje jako ředitel velké státní organizace, původem je ze západního Berlína, seznámili jsem se v roce 2002 v Berlíně a od té doby se pravidelně vídáme třikrát až

čtyřikrát ročně jak v Berlíně, tak i v Praze. Hardtmut je jeden z mých hlavních informátorů, byl členem již neexistující západoberlínské medvědí skupiny „Haevy Teddies“ a v roce 2006 byl spoluzakladatelem nové berlínské skupiny „Kerle-Bears“, posléze přejmenované na „Butch-Berlin“.

Charlie (46), architekt a **John** (42), ekonom, jsou Američané žijící společně od roku 2004 v Berlíně, kde jsme se i v roce 2005 seznámili a od té doby se stejně jako s ostatními informátory z Berlína vidáme při mých pravidelných návštěvách města dvakrát až třikrát ročně. Charlie s Johnem mě i jednou navštívili v Praze. Před svou emigrací z USA byli oba dlouholetými členy „Big Men’s Club of Atlanta“, roku 2004 se pak stali členy berlínských „Spreebären“.

Klaus (39), obchodník, emigroval v 80. letech z východního Německa do západního Berlína, byl členem berlínských „Haevy Teddies“ a v současnosti je členem „Speebaeren“. Stýkáme se pravidelně několikrát ročně od roku 2003.

Lothar (49), vysokoškolský pedagog, původem ze západního Berlína, seznámili jsme se v roce 2003 a od té doby opět udržujeme kontakt prostřednictvím internetu a pravidelně se setkáváme v Berlíně. Lothar byl členem „Haevy Teddies“ a spoluzakladatelem „Butch-Berlin“.

Manfred (38) řemeslník, žije v Kolíně nad Rýnem a je členem „Bartmänner Köln“, často navštěvuje Berlín, kde žije jeho přítel Hardtmut. Setkali jsme se pětkrát v Berlíně a jednou v Praze, poprvé v roce 2006.

Praha

Oleg - (45), pracuje jako IT, původem je z Ruska, od roku 1993 žije v Praze a od roku 2004 je členem „CZ-Medvědi“. Setkáváme se pravidelně od roku 2004.

Pavel (27), student z Prahy, členem „CZ-Medvědi“ je od roku 2006, v tomto roce jsme se i poprvé setkali.

Roman (41), prodavač, pochází z Prahy, členem „CZ-Medvědi“ je od roku 2003, pravidelně navštěvuje i Berlín. Jeho fotografie se dvakrát objevily v časopisu „Euro-Bear“ a jeho portrét byl následně využit i na internetových stránkách berlínských „Spreebaren“ jakožto tvář prezentující jednu z organizovaných akcí. Známe se od roku 2002.

Stanislav (49), pracuje na vedoucí pozici ve státní kulturní instituci, pochází z Liberce, ale trvale žije v Praze, je zakládajícím členem „CZ-Medvědi“ a známe se od roku 2002. Stanislav byl několik let ženatý a má dvě děti (21 a 23 let).

Tomáš (37), ekonom, původem ze Slovenska, od 70. let žije v Praze. Tomáš je jedním ze zakládajících členů klubu „CZ-Medvědi“, seznámili jsme se v roce 2001.

Václav (41), prodavač z Moravy a **Zdeněk** (46), řidič z Prahy, nyní společně žijí v Praze, jsou zakládajícími členy „CZ-Medvědi“. Zdeněk je zároveň nejvýraznější vůdčí osobností české medvědí organizace, je správce internetových stránek a organizátorem mnoha akcí. S oběma jsem se taktéž seznámil již v roce 2002.



Obr.4-10 informátoři

b, Zúčastněné pozorování

V Praze jsem prováděl zúčastněné pozorování v jediné české medvědí hospodě „Střelec“, kde se kromě běžného provozu konají

i každotýdenní setkání klubu pražských medvědů tzv. „medvědí středy“ a dvakrát do roka i setkání medvědů z celé České republiky tzv. „Výroční medvědí srazy“. Zúčastnil jsem se i dalších akcí pořádaných „CZ-Medvědy“ a to „medvědího bowlingu“, dvou „medvědích Silvestrů“ a osmi „medvědích výletů“.

V Berlíně jsem pravidelně navštěvoval medvědí bar „Bears“, který se do roku 2006 nacházel ve čtvrti Schöneberg, tedy v bývalém západním Berlíně. Celkem třikrát jsem navštívil bar Bärenhöhle na Schöneheuser Alle, místo setkávání medvědů původem z bývalého východního Berlína. Byl jsem hostem jednoho „Stammtisch“ berlínské skupiny „Buch-Berlin“ a svědkem jednoho každotýdenního setkání Spreebären. Zúčastnil jsem se několika akcí pořádaných berlínskými medvědími organizacemi: dvou silvestrovských „New Bears Eve“, jedné organizované Spreebären a jedné pořádané „Butch-Berlin“, dále dvou každoročních „Bearpolis“, třech „Bearversions“ pořádaných Spreebären a jedné „Woofparty“ organizované „Butch-Berlin“. Mezi lety 2002 až 2008 jsem Berlín navštívil celkem dvanáctkrát vždy minimálně na tři dny.

Svůj výzkum v Anglii jsem původně zamýšlel uskutečnit v Londýně, který jsem také v rozmezí let 2002 až 2004 čtyřikrát navštívil. V rámci těchto návštěv jsem třikrát zavítal do medvědí hospody „The Kings Arms“ v Soho a jednou do největšího medvědího podniku ve městě „XXL“. Nepodařilo se mi však zúčastnit se žádné z akcí pořádaných londýnskou skupinou

„BearHugs“, která pro účast na svých akcích striktně vyžadovala členství v některé z ostrovních medvědí organizací. Toto členství mi však bylo odepřeno. Tři z mých informátorů se navíc v průběhu let 2004 a 2005 z Londýna odstěhovali, což možnosti mé participace na životě londýnské medvědí komunity natolik omezilo, že jsem se roku 2004 rozhodl výzkum v Londýně ukončit. V létě 2005 jsem získal nového, velmi perspektivního informátora Alana, který žil v jiném významném anglickém gay centru Brightonu. Rozhodl jsem se posléze využít faktu, že jeden z mých dřívějších londýnských informátorů David se taktéž přestěhoval do Brightonu, a pokračovat ve výzkumu právě tam. Brighton jsem navštívil dvakrát, nejprve na 5 dní na podzim 2007 a posléze na 4 dny na jaře 2008. Při obou pobytech jsem bydlel v „BBB“ („Bear Bad and Breakfast“) vlastněným mým informátorem Davidem a každý večer jsem navštěvoval hospůdku „The Star Inn“, ve které se schází místní medvědí komunita. V rámci těchto návštěv jsem se zúčastnil i třech akcí pořádaných majitelem „The Star Inn“: tradičního nedělního „Bear Lunch“, pátečního „Bear Quiz“ a také speciálního večera „Bear Rugby Night in Starr Inn“ zorganizovaného u příležitosti finálového utkání na mistrovství světa v rugby mezi Anglií a Jihoafrickou Republikou.

Kromě zúčastněného pozorování v těchto lokalitách jsem měl ještě příležitost navštívit na jaře 2008 medvědí bar „Woofs“ v americké Atlantě, dva medvědí bary v Amsterdamu, „Barderij“

a „Angel“; v roce 2007 jeden z nejstarších medvědíh barů vůbec „The Dugout“ v New Yorku při pátečním setkání newyorské organizace „Metro Bears“, dále medvědí bary „Bear´s Den“ a „Moustache“ v Paříži, „Deep Blue“ v Edinburgu; v roce 2006 „Die Alte Lampe“ ve Vídni, „SLM“ bar v dánském Åarhusu; v roce 2004 klub „El Taller“ v Mexico City, kde se schází „Osos de Mexico“ a v roce 2003 ještě madridský „Bears Bar“, kde se setkávají členové „MadBears“.

c, Tištěná a internetová média

Pro analýzu tištěných a internetových médií jsem využíval pouze magazíny a internetové stránky, na které jsem byl odkazován svými informátory. Jednalo se o 5 čísel společenského magazínu „A Bear´s Life“¹⁷, dále erotické magazíny „Bear – Das Barenmagazin“¹⁸ (2 čísla), „Euro-Bear“¹⁹ (2 čísla) a „100%Beef“²⁰ (3 čísla) a opět z důvodu možné komparace i 3 vydání běžného gay erotického magazínu „Cock“²¹.

Data nalezená na internetu pocházejí z mezinárodních kontaktních a komunikačních stránek: Bearworld.com a Bearwww.com, dále z informačních a komerčních stránek: ultimatebearlinks.pbwiki.com, Bearguide.net, bosf.org, resourcesforbears.com, thecompletebear.com, bearmfg.com a

¹⁷ *A Bear´s Life*, 2006-2007, čísla: 8.-12. New York: Bears Brothers Enterprises Ltd.

¹⁸ *Bear – Das Barenmagazin*, 2003-2004, čísla: 42. a 48. Köln: TSM Media GmbH.

¹⁹ *EuroBear*, 2007-2008, čísla: 19. a 21. Köln: TSM Media GmbH.

²⁰ *100%Beef*, 2006-2007, čísla: 24, 31 a 32. Palm Springs: J&L Productions.

²¹ *Cock*, 2004, čísla: 10, 11 a 12. Köln: TSM Media GmbH.

stránek lokálních bear organizací: bearhug.net, Spreebaeren.de, butch-berlin.de a cz-medvedi.webpark.cz.

4.3. Kdo je medvěd ?

Jedním ze signifikantních rysů medvědího hnutí je existence konstantní diskuse na téma *kdo je medvěd?* a co je pro jeho definici podstatné. Neustálá diskuse na toto téma probíhá v celosvětovém měřítku na internetových stránkách a v tištěných médiích, na lokální úrovni v přímém osobním kontaktu mezi samotnými aktéry i na úrovni individuální, při procesu formování definice vlastní medvědí identity každého jedince. Pojem *medvěd* (*bear*, *Bär*) zde funguje jako *desaussureův „empty signifier“*, který si každý jedinec v průběhu své sebeidentifikace naplňuje vlastní definicí a významem. Ve své interpretaci nejprve předložím obecné definice uváděné v médiích, na které mě odkazovali informátoři. Posléze se budu detailněji věnovat pohledu informátorů, jejich významovému a obsahovému vymezení pojmu medvěd. Budu hledat odpovědi na otázky: Kdo může být medvěd? Co je podstatné pro jeho definici? Jak vypadá ideální medvěd? Kdo všechno patří do medvědí komunity? Předesílám, že na tomto místě se pokusím pouze o jisté uvedení do této problematiky beztoho, aniž bych analyzoval procesy formování medvědí identity. Dynamickým vztahům mezi postoji informátorů a institucionalizovanými normami, stejně tak jako jejich

motivacím se budu věnovat v podkapitole 4.8., ve které zohledním vývojová a individuální hlediska.

a, Definice v mediích

Na internetových stránkách se objevují souhrnné definice, které jsou si velmi podobné. Uvádím tři příklady, na které jsem byl nejčastěji odkazován svými informátory.

"What is a Bear?"

Bears are gay and bisexual men with stocky or heavysset builds, and often have hairy bodies and facial hair. Bears often exhibit an outwardly masculine appearance. The latter, being the more important trait of a Bear. There is much debate as to the definition of a bear, with some saying that anyone who identifies themselves as a bear is a bear, and others arguing that bears must have certain physical characteristics, such as a stocky build, hairy chest and hairy belly as well as facial hair."(Zdroj:www.theultimatebearlinks.pbwiki.com)

„Was ist denn ein Bär?"

Ein Bart, starke Körperbehaarung und eine stämmige Figur sind die äußerlichen Merkmale eines Bären. Doch das ist nicht alles, und nicht alle Spreebären sehen "bärig" aus. Aber was alle, die zu unseren Treffen kommen, verbindet, ist die Vorliebe für bärtige, behaarte Männer und der Wunsch nach einer Gesellschaft von Männern, die sich ihre Natürlichkeit bewahrt haben. Viel wichtiger ist der "innere Bär", für den

Werte wie Freundlichkeit, Gemütlichkeit, Akzeptanz, Toleranz und Kameradschaft wichtig sind. Daraus entsteht der Zusammenhalt, das 'Bärengefühl' füreinander."

(Zdroj:www.spreebaeren.de)

„Dvounohá medvědologie

Každý z nás má trošku jinou představu o tom, jak by měl vypadat jeho medvědí ideál... Může to vypadat, že nejdůležitějším hlediskem pro zařazení mezi medvědy je fyzický vzhled... Pro někoho je jediný správný medvěd takový, který je všude chlupatý a vousatý, ale má taky velké bříško, široká ramena. Tedy takový pořádný chlupatý kus chlapa... Pro jiného je důležitým měřítkem jen postava, čím je jeho medvídek mohutnější či má větší bříško, tím lépe, ty chlupy se už nějak oželí. Jiný zase klidně oželí bříško i "namakanou" postavu, ale bezpodmínečně požaduje pěkný kožíšek po celém těle... Někoho může lákat ještě takové nedozrálé medvídě. Nemá nějak valné ochlupení ani postavu, ale cosi dává tušit, že je jen otázkou času, kdy z něj bude medvídek jedna báseň. I lední medvěd má svoji dvounohou obdobu, staršího prošedivělého medvěda... Co tedy má většina medvědů společného? Nejspíš je to duševní zralost... Právě to /duševní zralost/ je asi více než fyzický vzhled...".

(Zdroj:www.cz-medvedi.webpark.cz)

b, Pohled informátorů

Při vymezení rysů, které jsou určující pro definici medvěda se mezi informátory shodně objevují dvě složky: jednak požadavek specifických fyzických atributů a pak něco, co by se dalo nazvat osobnostním charakterem, psychologickými vlastnostmi, postojem či životní filosofií. Rozdíly jsou zřetelné zejména v akcentu, který informátoři kladou na jednotlivé složky a jejich části. Z postojů informátorů lze vytvořit určitou škálu počínaje přesvědčením, že medvěda dělá medvědem čistě jeho fyzická podoba, až po názor, že medvědem se může stát každý muž, který přijme za vlastní určitou filosofii.

Podle všech informátorů může být medvědem pouze gay či bisexuální muž. Podle Alana, Davida, Hardtmuta a Lothara se může medvědem stát i transsexuální muž, který byl původně ženského pohlaví tzv. „transbear“. Nikdo z ostatních informátorů tuto možnost neuvedl, ale na přímou otázku, zda-li je to možné, většina kromě Olega, Pavla, Romana a Václava odpověděla, že ano.

4.4.Definice ideální podoby medvěda

Pro většinu informátorů bylo velmi důležité, zda-li mají popisovat *ideálního medvěda*, nebo definovat *medvěda jakožto jedince, který je součástí medvědí komunity*. Jednotnou definici, beztoho aniž by rozlišovali mezi ideální podobou medvěda a definicí členů komunity uvedli, Alan, Brian, Lothar

a Stanislav. Alan definoval medvěda jako gaye či bisexuálního muže, který zjistil, že většinová gay komunita a kultura mu nedávají příležitost být sám sebou, a hledá alternativní cestu, jak být gayem a mužem. Lothar přímo definoval medvěda jako alternativní identitu pro gaye, který je pro svůj vzhled a postoje „outsiderem“ ve většinové gay komunitě, a vytváří vlastní alternativní identitu muže, který je hrdý na to, kým je. Podobně pro Briana kategorii medvěda vymezuje gay muž, který je spokojený se svým vzhledem a s tím, kým je, a rád pobývá se stejně uvažujícími přáteli, mezi kterými se může chovat přirozeně. Podle Stanislavova názoru jsou medvědy všichni, kteří *„chtějí býti medvědy a býti s medvědy“*.

Ostatní informátoři považovali za důležité rozlišit definici „ideálního“ či „pravého“ medvěda od obecné definice členů medvědí komunity. Ve všech případech pak platilo, že definice člena medvědí komunity byla daleko benevolentnější a její vymezení bylo velmi široké, kdežto popis ideálního medvěda byl striktní a kategorický. V popisu ideálního medvěda až na dvě výjimky platilo, že mezi podstatné rysy patří jak fyzický vzhled tak osobnost a postoje. Mezi fyzickými atributy všichni informátoři shodně uvedli silnější, zavalitou postavu, velké břicho, vousy, ochlupení těla a věk nad 35let, rozdíly byly opět v akcentu a šíři definic těchto rysů. Podle Johna, Klause, Olega, Pavla a Václava musí ideální medvěd splňovat všechny tyto rysy. Ostatní se vyjádřili v tom smyslu, že jeden až dva ze zmíněných fyzických atributů mohou chybět. Co se

týče osobnostních rysů je ideální medvěd podle informátorů hrdý na to, že je muž a gay, má vyzrálou a vyrovnanou osobnost, je citlivý, přátelský, loajální a starostlivý, je rád s ostatními medvědy a svoji náklonnost se nebojí dát najevo fyzickým kontaktem, rád se objímá a mazlí.

Hardtmut s Lotharem mě na jednom setkání přímo upozornili na zvláštní rys medvědího charakteru, který definovali jako „ideální kombinaci mužské a ženské osobnosti“. Ve všech osobnostních charakteristikách uváděných informátory je podstatný akcent kladený na zdůraznění mužské osobnosti, na fakt, že medvěd je hrdý na to, že je muž, jako muž se chová a jeho mužská osobnost je vyzrálá a vyrovnaná. Při definici osobnostních vlastností uváděli angličtí mluvčí slovní spojení „*masculine man, masculine gay, real man, natural man*“, němečtí informátoři výrazy „*echte Kerl, echte Mann, männlich*“ a čeští mluvčí pak „*chlap, chlapský, pravý muž, mužný*“. Zároveň se ve všech definicích objevuje i nemalý důraz na vlastnosti jako starostlivost, empatie a schopnost vyjádřit city fyzickým kontaktem. Hardtmut s Lotharem vnímají zmíněnou starostlivost a citlivost medvědů jako projevy ženské osobnosti. Podle jejich vlastní teorie medvěd vědomě kombinuje pozitivní osobnostní rysy muže a ženy ve prospěch své komunity. Medvěd se tak v jejich očích stává komplexní osobností, která ve své podstatě slučuje pozitivní mužské hodnoty jako je síla a nezávislost s hodnotami ženskými jako starostlivost a citlivost. Podobný postoj zaujímá i Alan, který medvěda

definoval jako *"masculine, nurturing man"*. Tato prezentace medvěda je v medvědíh hnutí obecně značně rozšířená a lze se s ní velmi často setkat v medvědíh médiích, ale z mých informátorů ji byli schopni přímo definovat pouze Alan, Hardtmut a Lothar. Většina informátorů tuto vizi ideálního medvěda zosobňující kombinaci maskulinních a femininních povahových rysů sice potvrzovala, ale nebyla schopna ji sama takto formulovat.

Výjimkou v popisu ideálního medvěda byly názory Erika a Romana, pro které je ideální medvěd definován čistě fyzickým vzhledem. „*A real bear*“ je podle Erika pouze muž, který je „bearded“, „stocky“, „bulky“, „hairy“ a je mu minimálně 35let. Podle Romana má „pravý medvěd“ „kulaté břicho, vousy, chlupy na prsou i na zádech a je starší, alespoň 35let“. Jedinou vlastností, kterou Roman zmínil, bylo, že medvěd se „rád mazlí“. Erik žádný osobnostní rys neuvedl. Obecně lze říci, že informátoři, kteří více zdůrazňovali osobnostní charakteristiky a životní postoj nad rysy fyzickými, byli ve svém vymezení toho, kdo je medvěd, výrazně tolerantnější.

4.5. Taxonomie medvědí komunity

Charakteristickým znakem definic medvěda, které informátoři uváděli, je názor, že jako medvěd se může definovat každý člen medvědí komunity, nebo jak uvedl Alan, každý, kdo přijal za vlastní její hodnoty. Členové medvědí komunity jsou definováni stejnými fyzickými a osobnostními

rysy, které definují ideálního medvěda, ale požadavky na míru jejich zastoupení jsou daleko tolerantnější. Při odpovědi na otázku *kdo je medvěd ?* ve smyslu *kdo všechno patří do medvědí komunity ?* se celá řada informátorů odvolávala na existenci taxonomie, jejíž podoba se jeví do značné míry koherentní. Všichni informátoři uvedli, že medvědí komunita se skládá z „bears“ („Bären, medvědů“) a „chasers“ (lovců)²². Ve vymezení kategorie chaser se však informátoři značně lišili. Chaser může i nemusí mít fyzické rysy medvěda, podle většiny by měl mít alespoň jeden, nejčastěji byly uváděny vousy. Podle některých je chaser muž, kterého eroticky přitahují muži blízcí se ideální podobě medvěda, podle jiných je to muž, který, aniž by sám vypadal jako medvěd, splňuje jeho osobnostní charakteristiky, nebo podle dalšího názoru je to muž, kterému se prostě jen líbí ve společnosti medvědů a následuje ideály medvědí komunity. Kromě názorů Erika a Romana, pro které existují pouze „praví medvědi“ a chaser pravý medvěd není, neboť nesplňuje určité fyzické požadavky, je pro ostatní informátory chaser sub-kategorií medvěda, muž, který sice nemá fyzické rysy ideálního medvěda, ale je medvěd, protože je součástí medvědí komunity. Další termíny, které informátoři shodně uváděli, jsou subkategorie medvědů, kterými jsou v rámci komunity rozlišováni medvědi podle určitých fyzických parametrů: cub (medvídek) je mladý medvěd, který ještě nemá zcela vyvinuté medvědí rysy, daddybear (medvědí

²² Pouze Zdeněk uvedl jiný výraz pro termín chaser a to „medvěďák“.

taťka) je naproti tomu starší muž nejčastěji nad 50 let, „chubypbear“ má výraznou nadváhu a nemá příliš chlupaté tělo, „gryzlibear“ je velký a robustní, „musclebear“ má výrazně vypracované svaly, „teddybear“ je menšího vzrůstu, „polar bear“ má šedivé vlasy a vousy, „behr“ je medvěd bez vousů, „fox“ (lišák) nosí knír a „otter“ (vydra) je sice chlupatý a vousatý, ale štíhlý. Všechny tyto kategorie v podstatě definují nedostatek či naopak nadmíru určitého fyzického rysu jednotlivce vůči ideální podobě medvěda.

Mohl bych tedy zatím shrnout, že podle některých informátorů je medvědem ten, kdo vlastní určitou image a podle jiných je to nositel alternativního postoje. Většina mých informátorů pak uvádí, že pro definici medvěda je podstatná právě kombinace alternativního image a postoje. Nyní bych se chtěl zaměřit na bližší analýzu těchto dvou složek.

4.6. Alternativní image a alternativní životní postoj

Začnu medvědí kategorií jakožto podobou specifické image a sexuální ikony. Gay média zobrazují standardizovanou podobu muže, která je výrazně jiná než image medvěda. Provedl jsem srovnání image muže, který je prezentován ve specializovaných bear magazínech s image muže v běžných gay magazínech. Zvolil jsem bear magazíny, o kterých se všichni informátoři vyjádřili jako o jediných bear tištěných médiích, které jsou dostupné v Evropě, erotické magazíny „Bear“, „Euro-Bear“ a „100%Beef“.

Pro srovnání jsem zvolil běžné gay magazíny, které jsou jedny z nejrozšířenějších, a jsou dostupné jak ve Velké Británii, v Německu, tak i v České Republice, erotické magazíny „Cock“. Zaměřil jsem se na zobrazení fyzických rysů, které jsou podle informátorů typické pro image medvěda: věku, tělesné stavby, vousů a ochlupení těla. U všech obrázků zachycujících obličeje jsem hodnotil, kolik jich představuje muže čistě oholené a kolik s vousy (ať už s knírem, bradkou či plnovousem). U všech zobrazených tělesných tors jsem hodnotil partie na prsou, na břicho a na zádech, všiml jsem si, zda-li jsou ochlupené nebo lysé. Jelikož hodnocení štíhlosti či naopak tloušťky postavy je velice subjektivní, stanovil jsem si tři kategorie: 1, velmi štíhlá a sportovní postava; 2, silná postava s výrazným břichem; 3, těžko zařaditelná postava, ani štíhlá, ani břichatá. Věk jsem hodnotil pouze u obrázků zachycujících obličeje a to opět zařazením do třech kategorií: 1, mladší než 30 let; 2, starší než 40 let; 3, těžko rozlišitelný věk mezi 30ti až 40ti lety. Pro posouzení image spojené s věkem jsem navíc zavedl ještě tři pomocné kategorie: 1, šedivé a prošedivělé vlasy a vousy; 2, plešatý; 3, starší než 60 let. Kategorie nad 60 let byla pouze pomocnou podkategorií kategorie nad 40 let. Do kolonky starší než 40 let proto byly započítávány i všechny obrázky z kategorie nad 60 let. Pokud se obrázek jedné osoby objevil v časopise vícekrát, například ve fotografické sérii, počítal jsem každý jeho výskyt zvlášť.

Z výsledků (viz. tabulky č.1. a č.2.)²³ je zřejmý rozdíl v prezentaci muže mezi běžnými gay magazíny a magazíny specializovanými na bear komunitu.

Tabulka č.1.

Erotický magazín / Číslo	Čistě oholená tvář	Tvář s vousy/ bradkou/ knírem	Lysé tělo bez chlupů	Chlupaté břicho/ prsa/ záda	Štíhlá/ sportovní postava	Silná postava s velkým břichem	Postava ani štíhlá ani břichatá
Cock #10	153	16	133	12	133	3	9
Cock #11	143	16	136	15	128	1	18
Cock #12	172	22	99	14	73	1	40
Bear #42	9	260	12	113	2	99	22
Bear #48	21	356	10	104	6	57	43
Euro-Bear #19	5	343	18	73	2	68	16
Euro-Bear #21	9	344	13	93	2	73	28
100% Beef #24	0	105	0	63	0	35	41
100% Beef #31	2	116	3	80	0	78	5
100% Beef #32	7	131	4	66	0	48	24

Tabulka č.2.

Erotický magazín / Číslo	Věk <30	Věk 30-40?	Věk >40	Věk >60	Šediny	Pleš
Cock #10	131	21	7	0	1	1
Cock #11	118	42	8	2	2	3
Cock #12	62	109	16	0	0	4
Bear #42	2	55	211	17	16	40
Bear #48	5	61	276	20	86	120
Euro-Bear #19	2	30	259	55	53	70
Euro-Bear #21	0	52	255	23	24	48
100% Beef #24	0	5	98	8	51	61
100% Beef #31	0	7	103	7	62	71
100% Beef #32	0	23	108	7	35	35

²³ Možný nesoulad mezi součty v kolonkách popisujících ochlupení těla a v kolonkách hodnotících tloušťku postavy je dán tím, že přítomnost ochlupení byla sledována i na obrázcích zachycujících pouze prsa či záda, u kterých bylo často nemožné zhodnotit tloušťku, či štíhlost celé postavy. Podobně u součtu kolonek popisujících tvář a kolonek hodnotících věk je možný nesoulad dán tím, že u obrázků zachycujících zejména tvář z profilu bylo sice možné jasně rozpoznat přítomnost vousů, ale nebylo zcela možné posoudit věk.

Běžné gay erotické časopisy jako „Cock“ prezentují standardní idealizovanou podobu mladého, štíhlého, čistě oholeného muže bez tělesného ochlupení, zatímco medvědí magazíny jsou zaměřené na prezentaci obrázků vousatých mužů nad 40 let, s výrazným tělesným ochlupením a často s velkým břichem, pleší a šedinami.

Všichni mí informátoři snad kromě Erika jsou svým tělesným vzhledem outsidersy vzhledem ke standardizované podobě mladého, štíhlého, čistě oholeného muže bez tělesného ochlupení prezentovaného v běžných gay časopisech. Kromě Pavla je všem více než 35let, kromě Hardtmuta a Erika jsou všichni silnější postavy s větším břichem, všichni kromě Klause a Erika mají výrazněji chlupatá těla a všichni, opět kromě Erika, nosí vousy. Pro všechny z nich, krom Erika, tak mohou prezentace mužů v bear magazínech představovat alternativní podobu muže, která reflektuje jejich vlastní vzhled, a se kterou se mohou identifikovat.

Většina informátorů považuje image medvěda za sexuálně atraktivní. Erik, John, Klaus, Pavel, Roman, Václav a Zdeněk mnohokrát výslovně uvedli, že je eroticky přitahují pouze muži s medvědí image. Ani jeden z nich v mé přítomnosti nikdy neprojevil erotický zájem o jinak vyhlížející osobu a všichni jejich sexuální partneři, o kterých vím, splňovali kritéria podoby ideálního medvěda. I někteří další informátoři do různé míry z erotického hlediska preferují image medvěda, ale nejsou v tomto ohledu natolik striktní. Výjimkou jsou pouze Alan a

Brian, kteří výslovně preferují muže s běžně prezentovaným image.

Specializované bear magazíny jsou jedinou alternativou pro ty, kteří nevnímají většinou preferovaný standard jako erotický. Zároveň jsou i jediným médiem, který prezentuje vzhled staršího, břichatého muže s vousy, tělesným ochlupením, pleší a šedinami jako vzhled pozitivní a žádoucí, a nabízí tak pro takto vyhlížející muže možnost pozitivní identifikace. Bear magazíny jsou v medvědí komunitě velmi populární, všichni informátoři uvedli, že je znají a že některý z nich vlastní, nebo dříve vlastnili.

Mám-li se zaměřit na analýzu podoby medvěda jako na formu alternativního životního postoje, musím zmínit především výpovědi mých informátorů, které referují o velmi podobné zkušenosti s konkrétní formou outsiderství, jak vůči gay komunitě, tak vůči většinové společnosti. Všichni informátoři sami sebe vnímají jako muže a gaye, přitom se ale cítí být outsidery jak v gay komunitě, tak jako muži ve většinové společnosti. Již jsem uvedl, že mí informátoři jsou outsidery kvůli svému vzhledu. Jejich výpovědi jsou v tomto smyslu vzácně shodné. Většina z nich nerada navštěvuje gay podniky, protože se zde cítí nepatřičně „staří“, „tlustí“, „chlupatí“, „vousatí“ a navíc zde nenachází muže, kteří by pro ně byli atraktivní. Bojí se „výsměchu“, „odsouzení“, „přehlížení“ a „odmítnutí“ ze strany ostatních gayů, kteří tvoří většinu gay

komunity. Nejsou „sexy“, nejsou „in“, není zde nikdo, kdo by je přitahoval.

V běžném životě se navíc střetávají s postoji, které je staví do rolí outsiderů i v oblasti sdílených postojů a povahových rysů. Na tomto místě uvedu alespoň ty, které se ve výpovědích opakovaly nejčastěji. Jednak jsou to postoje, které odsuzují jejich vzhled a vnímají je jako nepřítažlivý („tlustí, staří, vousatí, chlupatí, plešatí nejsou sexy“), a názory, které je nutí být nespokojení se svým zjevem a přesvědčují je o nutnosti změny („tlustí muži jsou líní slaboši, protože necvičí a přejídají se; vousatí nejsou seriózní a důvěryhodní; vousy skrývají pravý charakter; chlupaté tělo je projevem nízké úrovně osobní hygieny; známky stáří je třeba skrývat“). V rámci gay komunity jsou rozšířené představy, které odsuzují přílišně maskulinní vystupování jako projevy negativního machismu a agrese („chlapáctví je machismus; chlapi jsou agresivní, násilní, vulgární a primitivní“), či naopak takové, které vyžadují přehnaně maskulinní chování a sebeprezentaci („projevy zženštilosti a slabosti jsou odporné“) (viz. Prokopík: „Hypermaskulinizace“ 2001). Většinová společnost pak k těmto postojům ještě přidává přesvědčení o normální formě sexuality a sexuální orientace („normální je heterosexuality a manželství“) a o správném sociálním chování a cítění „normálního“ muže, které má být odlišné od chování a cítění ženy a gaye („muži jsou silní,

neprojevují emoce a vyhýbají se fyzickému kontaktu, ženy jsou citlivé a starostlivé, gayové jsou zženštilí a emocionální").

Konstitučním prvkem, který zakládá medvědí postoj a životní filosofii, je právě odmítnutí těchto negativních a normativních pohledů a zaujetí alternativního postoje, který vyjadřuje vyrovnanost a spokojenost s vlastním fyzickým vzhledem a hrdost na svůj osobnostní charakter, který spojuje povahové prvky maskulinního muže, gaye i ženy. Přijetí tohoto alternativního postoje lze vnímat jako přijetí identity, která přetváří roli outsidera v alternativní roli začleňující prvky gaye a ženy do role muže a prezentuje medvědí životní postoj jako hrdou oslavu alternativní formy mužství. S přijetím této alternativní identity pak souvisí nejenom vyhledávání prezentací, které ji reflektují a potvrzují, ale i participace na životě komunity, která sdílí stejné hodnoty, váží si mě i hodnot, které zastávám, je ke mně přátelská, a jejíž jsem plnohodnotným členem, nikoliv „outsider“. Roli těchto komunit plní jak na celosvětové, tak na lokální úrovni nejrůznější bear instituce.

4.7.Bear instituce

Podobně jako u definice medvěda, tak i při popisu medvědíh institucí se nyní pokusím pouze o jakési přiblížení problematiky. Dynamiku formování institucí a vztah jedinec-instituce budu analyzovat v příští kapitole.

Na celosvětové úrovni existují virtuální internetové komunity, které sdružují muže hlásící se k identitě medvěda. Těchto virtuálních komunit jsou pravděpodobně desítky, možná i stovky, moji informátoři označili za nejreprezentativnější a nejrozšířenější komunity Bearworld a Bearwww. Internetové stránky Bearworld.com (viz.Obr.příloha str.184) nabízejí možnost členství ve virtuální komunitě určené pro „bears and their admirers“. Podmínkou členství je vytvoření vlastního profilu na stránkách Bearworld, který musí být následně potvrzen některým z moderátorů celé komunity. Dalšími podmínkami členství jsou dosažení věku 18 let, mužské pohlaví a zveřejnění minimálně jedné fotografie, na které lze zcela jasně identifikovat obličej. Stránky svým členům umožňují vyhledávat a kontaktovat medvědy po celém světě na základě kritérií, jakými jsou: stát a město, ve kterém žijí, účast na plánovaném medvědím setkání kdekoliv na světě nebo důvod, pro který se stali členy bearworld – členové mohou do svého profilu uvést, zda-li hledají nové přátele, chtějí si pouze chatovat, mají zájem o sexuální kontakt, nebo hledají životního partnera. 30.4. 2008 měl Bearworld 128,868 členů, mezi nimi byli i všichni mí informátoři. V tabulce č.3. uvádím seznam 50 zemí s nejvyšším počtem členů²⁴, ze kterého je zřetelné, že poměrně největší zastoupení mají Spojené státy.

²⁴ Součet byl proveden 29.4.2008.

Tabulka č.3.

	Stát	Počet členů
1	USA	78,889
2	Velká Británie	8,576
3	Kanada	7,745
4	Německo	5,421
5	Itálie	5,243
6	Španělsko	4,732
7	Francie	4,152
8	Mexiko	3,824
9	Austrálie	2,104
10	Brazílie	1,500
11	Nizozemí	1,007
12	Švýcarsko	812
13	Belgie	718
14	Irsko	339
15	Argentina	324
16	Portugalsko	288
17	Řecko	275
18	Rakousko	261
19	Rusko	243
20	Švédsko	233
21	Polsko	207
22	Česká republika	201
23	Jihoafrická republika	147
24	Japonsko	135
25	Dánsko	128

	Stát	Počet členů
26	Nový Zéland	125
27	Maďarsko	113
28	Venezuela	95
29	Izrael	87
30	Turecko	79
31	Norsko	75
32	Finsko	73
33	Malta	73
34	Panama	67
35	Chile	66
36	Kolumbie	49
37	Slovensko	45
38	Hongkong	44
39	Bulharsko	44
40	Kypr	43
41	Peru	43
42	Srbsko a Černá hora	42
43	Guatemala	38
44	Chorvatsko	37
45	Ukrajina	36
46	Lucembursko	32
47	Slovinsko	32
48	El Salvador	30
49	Kostarika	28
50	Indonésie	25

Denně přibývají na bearworld nové profily a zároveň mizí ty, které jejich majitelé déle než půl roku nepoužili. Dne 6.5.2008 jich bylo 129,108 po dalším týdnu 129,612 a opět po dalším týdnu dne 27.5. 130,273, což svědčí o průměrném nárůstu 50 profilů denně.

Internetová komunita Bearwww funguje na takřka totožných principech, zásadním rozdílem je pouze to, že pro členství není vyžadována fotografie obličeje, nicméně naprostá většina profilů fotografii obličeje obsahuje. Jsou však akceptovány i profily pouze s fotografií zachycující jinou část těla, což pravděpodobně otevírá možnosti členství i pro muže, kteří se

obávají zveřejnit svoji totožnost. Dne 30.4. 2008 měla komunita Bearwww 149,780 členů. Z týdenního odčítávání počtu profilů na Bearwww prováděného do 27.5. kdy tato komunita čítala 151,623 profilů vychází průměrný denní nárůst o 44 členů. V tabulce č.4. opět uvádím seznam 50 zemí s nejvyšším počtem profilů ze dne 30.4.2008.

Tabulka č.4.

	Stát	Počet členů
1	USA	29,704
2	Francie	27,624
3	Itálie	26,396
4	Španělsko	21,179
5	Německo	6,400
6	Kanada	5,617
7	Velká Británie	5,518
8	Austrálie	3,996
9	Belgie	2,752
10	Švýcarsko	1,972
11	Portugalsko	1,931
12	Nizozemí	1,929
13	Řecko	1,833
14	Mexiko	1,826
15	Brazílie	1,134
16	Argentina	876
17	Turecko	657
18	Rakousko	462
19	Švédsko	437
20	Rusko	350
21	Izrael	332
22	Irsko	327
23	Jihoafrická republika	311
24	Japonsko	308
25	Česká republika	303

	Stát	Počet členů
26	Nový Zéland	289
27	Libanon	289
28	Polsko	286
29	Venezuela	240
30	Dánsko	217
31	Hongkong	212
32	Čína	212
33	Spojené arabské emiráty	200
34	Norsko	197
35	Maďarsko	179
36	Chile	163
37	Malajsie	152
38	Thajsko	144
39	Singapur	130
40	Egypt	124
41	Finsko	121
42	Sýrie	116
43	Jordánsko	113
44	Kypr	111
45	Alžírsko	109
46	Saudská Arábie	106
47	Lucembursko	104
48	Kolumbie	102
49	Bulharsko	95
50	Malta	93

Poměrné zastoupení počtu profilů z prvních čtyřech států je zde výrazně vyrovnanější než v případě komunity Bearworld. Neodvážuji se spekulovat, proč tomu tak je, neboť důvodů pro

menší či větší popularitu právě těchto stránek v různých státech světa může být celá řada. Z mých informátorů například preferovali komunitu Bearwww před Bearworld Craig a Oleg. Na druhou stranu Alan, Brian, Hardtmut, Charlie, John a Manfred svůj profil na Bearwww vůbec neměli.

Obě internetové komunity používají informátoři ke komunikaci s přáteli a k navazování nových kontaktů. Bearworld a Bearwww jsou v podstatě hlavním komunikačním nástrojem medvědího hnutí. Obě stránky nabízejí i informace o chystaných medvědích setkáních po celém světě a dávají jednotlivým členům možnost dát ostatním jednoduše najevo svoji účast. Cílem členství je navazovat prostřednictvím těchto stránek kontakty s medvědy žijícími ve stejném městě nebo v místech, která hodlají navštívit, seznámit se, vyměnit si zkušenosti, nejrozličnější tipy a informace a posléze se i setkat a spřátelit. V rámci bear komunity existuje koncept nazývaný „beardom“. Informátoři jej opisují jako „medvědí svět“, „medvědí bratrství“ či jako „princip celosvětové medvědí komunity“. Jedná se o koncept, který má zastřešovat a šířit ideály medvědího hnutí. Snaha o navazování nových přátelství je považována za typický projev beardom, má reprezentovat jednu z dominantních charakteristik medvěďů – přátelskou a kamarádskou povahu. Idea beardom je vystavěna na existenci silného pocitu sounáležitosti mezi jednotlivými medvědy, který vychází ze společně sdíleného pocitu outsiderství v gay i většinovém světě a ze společně sdílených hodnot. Podobně jako

otázka „kdo je medvěd?“ je i otázka „co je beardom?“ jedním ze stěžejních témat bear hnutí, ke kterému probíhá neustálá diskuse. O stručné představení konceptu beardom se pokusím prostřednictvím popisu další z celosvětových bear institucí, společenského časopisu „A Bear's Life“.

„A Bear's Life“ je jediným společenským či tzv. „lifestylovým“ časopisem určeným pro medvědí komunitu. V obrazové příloze na str.185 pro ilustraci předkládám podobu několika titulních stran tohoto magazínu. Všichni mí zahraniční informátoři časopis znali a hovořili o něm jako o „informačním zdroji beardom (medvědího světa)“, „časopise o medvědím světě“, „šířiteli idejí beardom“, či „našem (bear) časopise o nás (bears)“. Své cíle a profilaci definuje časopis na svých webových stránkách takto:

„A Bear's Life Magazine celebrates the brotherhood, friendship and diversity found among the men that comprise the International Bear Community. It is a forum where Bears from around the globe can share the experience of everyday living from the masculine viewpoint and make a positive contribution to the world community“.

Zdroj: www.abearslifemag.com

„A Bear's Life“ vychází jako čtvrtletník ve Spojených státech od roku 2005. Je rozšířen především v USA a Velké Británii. V Německu a České Republice si jej lze objednat přes

internet (na příklad na stránkách Amazonu), nebo jej stáhnout prostřednictvím placeného přístupu na stránkách zinio.com. „A Bear's Life“ nemá žádný pornografický či erotický obsah, profiluje se jako čistě společenský magazín pro bear komunitu s tématicky velmi širokou skladbou článků, které mají vždy přímý vztah k medvědímu fenoménu. Obsahově se věnuje například následujícím oblastem: společenský život medvědích organizací (bear organizace, jejich aktivity, politické otázky, bear business...); osobní životní zkušenosti (bear identita, coming out, bear otcovství, partnerství a mezilidské vztahy...); hobby (vaření, cestování, sport, domácnost, designe, domácí zvířata...); kulturní review (recenze filmů, knih, hudby, divadla...); informační servis o aktivitách a akcích určených bear komunitě; zdravotní otázky (zdravotní rizika, problematika HIV, správná dieta, zdravotní handicapy...); koncept beardom (kdo je bear?, co je beardom?, podoba bear hnutí v různých částech světa, historie bear hnutí...). Můžeme se zde například dočíst o profesních výhodách, které bear identita přináší policistovi v Londýně, o etických otázkách komunikace na stránkách bearworld, o organizaci sdružující a podporující bear otce, najdeme zde rady, jak „jako medvěd“ procestovat Evropu, jak oslavit vánoce s medvědem, který je Žid, jak provozovat medvědí Bad and Breakfast, nebo článek o rostoucí popularitě bear hnutí v Japonsku. Časopis uveřejňuje i celou řadu komerčních reklam na produkty a služby přímo určené medvědům či na firmy a společnosti v medvědím

vlastnictví z oblastí cestovního ruchu, ubytování, trhu s nemovitostmi, obchodního a finančního poradenství, zdravotnictví, sportu, spotřebních produktů a služeb aj., uveřejňuje i reklamy na různé neziskové a charitativní organizace a jejich aktivity.

Časopis „A Bear's Life“ na svých stránkách v podstatě identifikuje a institucionalizuje obsah medvědího světa (*beardom*). Předkládá svým čtenářům svět a pohled na svět, který reflektuje jejich unikátní zkušenost. Nabízí jim nejenom pocit sounáležitosti, ale zejména možnost rozpoznání sebe sama jakožto hodnotné součásti medvědího světa. Otvírá pohled na vlastnosti, které jsou pro většinu znakem outsidera, jako na vlastnosti vysoce ceněné a obdivované. Jestliže internetové stránky Bearworld a Bearwww jsou hlavním komunikačním nástrojem „*beardomu*“, magazín „A Bear's Life“ pak je institucí, která na celosvětové úrovni identifikuje a institucionalizuje prvky medvědí symbolické moci.

Podívejme se nyní na instituce, jejichž vliv se projevuje zejména na lokální úrovni. Podle internetových informačních stránek bearguide.com doplněných o informace ze stránek berlínské medvědí organizace spreebaeren.de existují po celém světě stovky lokálních organizací určených pro „medvědy a

jejich přátele“, jejich počty uvádím v tabulce č.3.²⁵ a v obrazové příloze na stranách 186 až 190 uvádím loga a názvy některých z nich.

Tabulka č.3.

	Stát	Skupiny
1	USA	112
2	Německo	22
3	Kanada	12
4	Španělsko	11
5	Mexiko	9
6	Velká Británie	9
7	Austrálie	8
8	Itálie	6
9	Francie	4
10	Argentina	3
11	Česká republika	3
12	Kolumbie	3
13	Nizozemí	3
14	Turecko	3
15	Dánsko	2
16	Irsko	2
17	Nový Zéland	2
18	Švédsko	2

	Stát	Skupiny
19	Švýcarsko	2
20	Venezuela	2
21	Belgie	1
22	Brazílie	1
23	Ecuador	1
24	Finsko	1
25	Chile	1
26	Japonsko	1
27	Jihoafrická republika	1
28	Kostarika	1
29	Norsko	1
30	Peru	1
31	Portugalsko	1
32	Rakousko	1
33	Rusko	1
34	Řecko	1
35	Slovinsko	1
36	Uruguay	1

Podobně jako u počtu členů komunity Bearworld i zde nalézáme největší počet bear organizací v USA (Obr.příloha str.189-190). Můžeme však rozpoznat takřka celosvětové rozšíření medvědích spolků (Obr.příloha str.186-188) v městských centrech se silnou gay populací v Severní, Jižní i Střední Americe, Evropě a Austrálii a zároveň jejich malé zastoupení v Africe a Asii (pouze v Jihoafrické republice a

²⁵ Informace jsou ze dne 30.4.2008. Beargude.com se zaměřuje především na americký kontinent, stránka spreebaeren.de je kompletnější, co se týče informací o evropských skupinách. Ani jedna ze stránek však neproklamuje nárok na úplný výčet všech organizací.

v Japonsku). Vnitřní organizace těchto spolků může být rozdílná, v některých případech se jedná o volná sdružení bez formálního členství, jinde může mít medvědí spolek pevnou strukturu s voleným vedením a požadavkem na formální členství. Stejně tak aktivity těchto sdružení mohou spočívat pouze v organizaci medvědí setkání, nebo mohou zahrnovat širokou škálu společenských a komerčních aktivit. Jako příklad uvedu dva medvědí spolky, které jsem blíže studoval: „Spreebaeren“ a „CZ-medvědi“.

Spreebaeren je berlínská organizace financovaná ze soukromých zdrojů formou dobrovolného sponzorování, v čele stojí pětičlenné organizační vedení a pokladník, ale formální, registrované členství není vyžadováno. Na svých internetových stránkách definují spreebaeren svou organizaci následovně: *„Wir sind eine lustige Gruppe bärtiger, behaarter Männer und deren Freunde. Wir haben Interesse an einem geselligen Beisammensein ohne Vereinsmeierei“*(www.spreebaeren.de). Kromě pravidelných týdenních setkání pořádá skupina společné večere, výlety, vánoční a silvestrovské party, organizuje účast na pochodech gay pride, vzájemné návštěvy mezi medvědími kluby z jiných měst a každoroční velká berlínská setkání medvěďů „Bearopolis“ a „Bearversions“, kterých se účastní až tisícovka medvěďů z celého světa. Pořádají také charitativní akce pro handicapované gaye a účastní se osvětových akcí na podporu HIV pozitivních. Jako informační medium používají vlastní

internetové stánky www.spreebaeren.de a pravidelně přispívají do berlínského gay informačního časopisu „Siegessäule“.

„CZ-medvědi“ jsou opět neformální organizací, v čele stojí její zakladatel a hlavní organizátor. Členství se vyjadřuje podobně jako u berlínských Spreebaeren pouhou účastí na pořádaných akcích. Pražští medvědi se pravidelně setkávají každou středu v medvědí hospodě Střelec a jednou za čtrnáct dní v gay sauně David. Organizují sportovní akce jako „medvědí bowling“ a „medvědí plavání“ a každoročně pořádají deset jednodenních i vícedenních turistických výletů. Společně s medvědími spolky „Ústečtí medvědi“ a „Moravian Bears“ každým rokem organizují silvestrovskou party a dvě výroční setkání všech českých medvědů. Informace o svých aktivitách zveřejňují na svých webových stránkách www.cz-medvedi.webpark.cz.

Hlavní úlohou lokálních skupin je vytvářet prostor pro setkávání přívrženců medvědího hnutí. Prostor, ve kterém se, narozdíl od prostředí vytvářeném ostatními gayi i většinou společeností, může každý medvěd cítit jako „insider“, jako nositel skupinově sdílených hodnot, vlastník symbolické moci. Kromě této lokální činnosti pořádají medvědí skupiny i velká mezinárodní medvědí setkání, kterých se podle informací uveřejněných časopisem „A Bear's Life“ koná po celém světě každoročně více než sto a účastní se jich více než 360 tisíc medvědů²⁶. V obrazové příloze na stranách 191-192 uvádím reklamy na některé z těch, jež se mají konat v roce 2008.

²⁶ Zdroj: www.abearslifemag.com.

Mezinárodní setkání pak výrazně rozšiřují onen „medvědí prostor“ a společně s ostatními institucemi vytvářejí pocit celosvětové komunity, který je vystavěn především na existenci osobních kontaktů a vazeb. Zúčastnil jsem se opakovaně několika mezinárodních medvědích setkání v Berlíně a Amsterdamu: „Bearpolis“, „Woofparty“, „Furball“, „New Bears Eve“ a „Bearversions“ (obr.č.11.).



Obr.11. Bearversions, Berlín 2007(z fotoarchivu autora).

Typickým rysem všech těchto setkání byla velmi přátelská atmosféra, díky které bylo velmi jednoduché navazovat nové osobní kontakty. Zdá se, že díky ideálu kamarádství, který je jednou z hlavních idejí medvědího hnutí, vzniká velmi lehce alternativní sociální síť, která propojuje medvědy z celého světa. Informátoři, kteří se zúčastnili podobných setkání, potvrzují, že medvědi, kteří se takto seznámí, často nadále udržují kontakt přes internetové stránky jako Bearworld, znovu

se schází a vzájemně se navštěvují. Při svém výzkumu jsem sám takto získal několik informátorů a přátel, se kterými i nadále udržuji kontakt a vzájemně se navštěvujeme, přičemž se i propojují okruhy našich přátel a takto vzniklá sociální síť se dále rozrůstá. I díky tomu vzbuzuje bear komunita pocit jednoty a solidarity.

4.8. Vývojové hledisko, aspekt historický a individuální

4.8.a, Vznik medvědího hnutí

Pro zodpovězení otázky týkající se vzniku medvědího hnutí jsem byl šesti zahraničními informátory odkázán na internetové stránky ultimatebearlinks.com. Zde se lze dočíst o projektu amerického antropologa Lese Wrighta, který má za cíl mapovat medvědí historii:

„Bear History Project, which I founded in 1993, and have modelled after similar projects for preserving gay and lesbian history, is ultimately intended to be preserved in perpetuity as part of the History of Sexuality Collection at Cornell University“. (www.ultimatebearlinks.pbwiki.com/BearHistory; Les Wright © 2006). Wright identifikuje počátek medvědího hnutí v založení dvou institucí: časopisu „Bear Magazin“ a baru „The Lone Star Saloon“ na konci 80. let minulého století v San Francisku. Antropolog Richard Bulger se svým partnerem fotografem Chrisem Nelsonem začali v San Francisku roku 1987

vydávat „Bear Magazin“²⁷, erotický časopis s fotografiemi starších vousatých mužů s podsaditou, chlupatou postavou a velkým břichem. Původně podomácku vyráběný časopis, množený na fotokopírce, se během pěti let stal mezinárodně distribuovaným magazínem, profesionálně tištěným na kvalitním lesklém papíře. Bulger s Nelsonem založili firmu Brush Creek Media, která roku 1991 získala obchodní známku na označení „Bear“ v souvislosti s vydáváním magazínu pro muže. Roku 1991 otevírá v San Francisku Bulgerův přítel Rick Redewill bar s názvem „The Lone Star Saloon“ a zároveň publikuje v každém vydání magazínu Bear reklamu na svůj podnik jakožto na místo, kde se schází muži z fotografií v magazínu Bear. *„The Lone Star Become ‘Ground Zero’, ‘Bear Mecca’ for incubation of Bear Community between 1990 and 1993. ...they /Bulger a Redewill/ soon found themselves with a huge success nationally, especially among rural gay Americans, who would travel to San Francisco just to find a unique ‘Bear’ gay bar, filled with masculine-identified crowd who were radically different than the stereotypical gay image“* (www.ultimatebearlinks.pbwiki.com/BearHistory; Les Wright © 2006). Majitel začal v baru organizovat společenské akce u příležitosti Halloweenu, Vánoc, Nového roku, Dne otců, Dne nezávislosti, Velikonoc, pochodu Gay Pride a výročí ničivého zemětřesení, které zasáhlo San Francisco v roce 1989, uspořádal charitativní „Beer Bust“ na podporu místní gay AIDS

²⁷ „Bear Magazin“ přestal vycházet v roce 2000. Skupina pracovníků podílejících se na jeho vydávání následně založila vlastní časopis „100% Beef“, který se stal přímým nástupcem „Bear Magazínu“.

organizace, soutěž medvědí krásy - „Mr.Bear“ a skupina barových hostů založila softbalový tým. To všechno jsou aktivity, které lze považovat za počátek komunitního života. „...some Bears separated from the gay community at large, forming „Bear Clubs“ to create social and sexual opportunities for their own“ (www.ultimatebearlinks.pbwiki.com/BearHistory; Les Wright © 2006). Za nejstarší medvědí spolek prohlašují Dave Annis a Larry Toothman svoji organizaci „Bear Paws of Iowa“ založenou roku 1989. Roku 1992 organizátoři prvního mezinárodního medvědího setkání uspořádaného v San Francisku IBR („International Bear Rendezvous“) vědí o čtyřech medvědích klubech, o dva roky později jich je už 40 a podle International Directory of Bear Organizations založené klubem „Tidewaters Bears“ z Virginie jich v lednu 1996 existuje již 137 původem z celého světa.²⁸

Rozvoj medvědího hnutí souvisí i s rozvojem internetu jakožto komunikačního média na počátku 90. let minulého století. Povědomí o medvědí komunitě, zprvu omezené na šíření prostřednictvím magazínu „Bear“ a přímými kontakty na lokální úrovni, se díky internetu rychle šíří do celého světa. Gayové, kteří se necítili vítání na místech, kde se setkávala jejich místní gay komunita, nacházeli jednoduchý přístup k podobně smýšlejícím lidem on-line. Pravděpodobně prvním virtuálním místem komunikace medvědů byl podle ultimatebearlinks „Bear Mailing List“ (BML) založený Stevem Dyerem a Brianem Gollumem

²⁸ Vše informace ze stránek www.ultimatebearlinks.pbwiki.com/BearHistory.

v roce 1988. BML umožňoval individuální komunikaci mezi jednotlivými členy i plošné šíření informací mezi všemi zájemci o medvědí fenomén, kterých byly zpočátku desítky, ale jejich počty rychle vzrostly na tisíce. Tím, jak se postupně vyvíjela a hromadně šířila počítačová technologie, měnila se samozřejmě i podoba a popularita medvědího virtuálního světa až k dnešním komunikačním nástrojům medvědího hnutí jako například Bearworld a Bearwww.

V roce 1995 získává student psychologie Craig Byrnes copyright na podobu vlajky mezinárodního medvědího bratrství (viz.obr.11.).



Obr.12. „The International Bear Brotherhood Flag“

Sedem horizontálních pruhů připomíná svým designem duhovou vlajku mezinárodní gay a lesbické komunity, její barevné složení je však jiné. Podle Craiga Byrnese mají jednotlivé barvy symbolizovat barvy srsti medvědů původem z různých částí světa²⁹. V levém rohu vlajky pak vidíme stylizovaný znak medvědí stopy. Vlajka medvědího bratrství je celosvětově

²⁹ Informace ze stránek www.bearmfg.com.

přijímána naprostou většinou medvědích organizací. Téměř všechny organizace využívají její symboliky na svých webových stránkách a její motiv se často objevuje v logu medvědích klubů (viz.obr.příloha str.186-190).

V rámci prvního IBR („International Bear Rendezvous“) v roce 1992 byla zorganizována soutěž „medvědí krásy“ a vůbec prvním držitelem titulu „International Mr.Bear“ se stal John Caldera. Volba „Mr.Bear“ se od té doby koná v rámci IBR pravidelně každý rok. Soutěž zahrnuje volbu držitelů dílčích titulů Mr.Bear, Mr.Daddy (určený pro medvědy nad 60 let), Mr. Cub (pro účastníky mladší než 35 let) a Mr.Grizzly (pro medvědy „nadměrných velikostí“), přičemž titul International Mr.Bear získá soutěžící s nejvyšším počtem bodů bez ohledu na to, v jaké kategorii soutěžil. V obrazové příloze na str.193 uvádím několik fotografií z těchto a podobných soutěží. Volba Mr.Bear se uskutečňuje i v mnoha dalších státech, například v Německu, Španělsku, Anglii, nebo v Mexiku a stává se tak jednou z hlavních institucí, které definují ideální, ikonickou podobu medvěda. Na procesu formování ikonické podoby medvědí image se kromě soutěží medvědí krásy podílí i komerční vliv „medvědího trhu“, který v návaznosti na poptávku po prezentacích ideálních medvědů selektuje a produkuje výrobky zobrazující dokonalou medvědí image. V rámci alternativní medvědí komunity, sdružující outsidersy nevyhovující většinovým normám krásy, tak vzniká skupina těch, kteří jsou více krásní a více „in“ díky tomu, že „vlastní“ více znaků ideálního

medvěda. Moji informátoři se v hodnocení tohoto fenoménu značně liší. Erik a Roman považují za pravé medvědy právě pouze ty, kteří se blíží ideální podobě, a podle Romana by měly být medvědí organizace dokonce vyhrazeny pouze pro takto vypadající muže. Na druhou stranu jiní informátoři, zejména Alan, Hardtmut a Lothar, kritizují existenci medvědích ikon a perspektivu, která přisuzuje právo na členství v medvědí komunitě na základě „vlastnictví“ ideálního vzhledu. Podle Alana některým bear organizacím hrozí, že se stanou exklusivními kluby „super medvědů“, a ztratí tak charakter přátelských komunit, ve kterých se může dobře cítit každý muž jen na základě toho, že je sám sebou.

Les Wright na stránkách [ultimatebearlinks](http://ultimatebearlinks.com) také nabízí interpretaci vzniku medvědího hnutí v USA jakožto odezvu na epidemii AIDS, která tragicky postihla americkou gay komunitu v 80. letech. Po drtivém nástupu epidemie se někteří gayové uchýlili k hledání prostředí, které by nebylo zaměřené na sexuální kontakt, ale spíše by nabízelo vzájemnou podporu a pomoc. Medvědí komunity se podle Wrighta zrodily právě jako takovéto „*nurturing communities*“. Komunity gayů, kteří si navzájem pomáhali, starali se jeden o druhého a projevovali si podporu v období nejistoty a tragických osobních ztrát. (www.ultimatebearlinks.pbwiki.com/BearHistory; Les Wright © 2006).

4.8.b, Lokální vývoj medvědíh skupin v Berlíně a Praze.

Ještě před započatím mého výzkumu existovala v Berlíně medvědí skupina „Haevy Teddies“, která však ukončila svoji činnost počátkem roku 2002. Jejími členy byli původně i mí informátoři Hardtmut a Klaus. Hardtmut hovoří o „Haevy Teddies“ jako o jediném berlínském klubu, který kdy následoval „pravou tradici“ medvědího hnutí. „Haevy Teddies“ se zformovali kolem návštěvníků medvědího baru „Bears“ v západoberlínské čtvrti Schöneberg. Podle Hardtmuta se jednalo o skupinu místních mužů, kteří navštěvovali tento bar takřka každodenně při cestě z práce domů. Skupina organizovala velká medvědí setkání a další společenské a charitativní akce a snažila se i aktivně zasahovat do komunální politiky. Její zánik Hardtmut vysvětluje jako přímý dopad změny životního stylu v souvislosti se sloučením Německa. Podle Hardtmuta se v Berlíně stále vyskytují velké rozdíly ve způsobu života mezi obyvateli původem ze západního a východního Berlína. Zatímco gayové ze západu prošli procesem politické aktivace a vydobyli si společenské uznání, gayové z východu žili po dlouhá léta v anonymitě a naprosté pasivitě. Po otevření hranic se oba tyto tábory navzájem staly nesmírně atraktivními. Velká část členů „Haevy Teddies“ se podle Hardtmuta přestala podílet na místní komunitní činnosti a začala navštěvovat nově založenou skupinu Spreebären zformovanou východoberlínskými medvědy v roce 1999 ve východní části města. Hardtmut to vysvětluje tak, že medvědi žijící ve čtvrti Schöneberg už se navzájem

znali, věděli „kdo s kým a jak“, a nebyli pro sebe dost zajímaví, a přitom „za zdí“ na ně čekaly houfy nových medvědů, nových sexuálních příležitostí a mezi nimi možná i ten „pan pravý“. Hardtmut se členem Spreebären nikdy nestal, neboť prý ve Spreebären platí za normu, že už tam měl sex „každý s každým“. Také Klaus byl původně členem „Haevy Teddies“, ale narozdíl od Hardtmuta byl právě Klaus jedním z těch, kteří „Haevy Teddies“ opustili a stali se členy Spreebären. Klaus Hardtmutovu verzi potvrzuje, i on prý vstoupil do Spreebären proto, že jej zajímali medvědi z východu a chtěl se seznámit s „novými medvědy“. I Charlie a John, kteří se přistěhovali do Berlína ze Spojených států, přímo uvádějí, že na jejich vstupu do Spreebären sehrála hlavní roli touha po nových sexuálních zážitcích. Medvědi z východu prý byli podle jejich slov „hladoví po sexu“ a bylo jednoduché najít atraktivního muže „na jednu noc“. Jak Hardtmuta, tak Klause znám již několik let a mohu říci, že v jejich sexuálním chování je patrný značný rozdíl. Hardtmut se vyhýbá krátkodobým sexuálním vztahům a po dlouhou dobu naší známosti usiloval o nalezení trvalého vztahu. Před dvěma lety se seznámil s Manfredem, se kterým v současnosti tvoří pár. Hardtmut se nikdy nechoval promiskuitně, mnohokrát jsem jej viděl odmítnout návrh na sexuální styk na jednu noc a vždy také propagoval ideál monogamního vztahu. Klaus je v tomto smyslu jeho pravým opakem, žije se svým partnerem v „otevřeném vztahu“ a neustále vyhledává nové sexuální příležitosti. Setkání organizovaná

Spreebären označuje jako možnost „zum ficken“, z velkých medvědích párty odchází pravidelně s někým v intimním obětí a jeho pestrý intimní život je pro něj i častým tématem k rozhovoru. Spreebären na svých internetových stránkách popírají, že by v jejich organizaci šlo hlavně o organizaci sexuálních příležitostí:

„Geht's wieder mal nur um Sex?“

„Nein! Bei den Treffen der Spreebären geht es in erster Linie um das gesellige Beisammensein, das gegenseitige Kennenlernen und um eine freundschaftliche Atmosphäre, in der man sich geborgen fühlen kann.“

Berlin bietet so viele Veranstaltungen, bei denen es nur um sexuelle Kontakte geht, so dass wir es nicht als unsere Aufgabe ansehen, auch solche Veranstaltungen zu organisieren. Aber natürlich haben wir nichts gegen Sex.“

(Zdroj: www.spreebaeren.de)

Nicméně pro Charlieho, Johna a Klause je sexuální rozměr této organizace jednou z primárních motivací jejich členství.

V letech 2004, respektive 2006, byly v Berlíně založeny další dvě medvědí organizace, které se definují jako nástupnické organizace „Heavy Teddies“: „Big Bears & Buddies“ a „Kerle-Bears“ (posléze přejmenovaná na „Butch-Berlin“). Žádný z mých informátorů není členem „Big Bears & Buddies“, a proto se budu věnovat pouze popisu skupiny „Butch-Berlin“, jejímiž jsou dva z informátorů (Hardtmut a Lothar) přímo

zakládajícími členy. Hardtmut a Lothar se společně ještě s pěti dalšími přáteli, kteří se původně setkávali v baru „Bears“, rozhodli založit malou neformální skupinu, která by se pravidelně scházela jednou za 14 dnů a snažila se navázat na ideály a sociální aktivity skupiny „Heavy Teddies“. Z jakéhosi programového prohlášení skupiny „Butch-Berlin“ vyjímám:

„wir wollen keine massenveranstaltung sein. vielmehr wollen wir auf einem niveau miteinander umgehen, das seinesgleichen sucht.

schlagworte sind: freundschaft & vertrautheit; kein verein - aber zusammenhalt; internationalität; nach außen wirken; sozial handeln.

...wer mitmachen möchte, sollte sich darüber im klaren sein, dass „nur konsumhaltung“ nicht ausreicht. mitmachen ist angesagt! und spass dabei haben. ...wir wollen fun! und das ist das leitmotto der gruppe! denn um düster und dröge in der ecke zu sitzen - dazu gibt es andere! wir wollen einen starken auftritt haben und dafür kommen wir zusammen!“

Zdroj: www.butch-berlin.de

První setkání skupiny tehdy pod názvem „Kerle-Bears“ se uskutečnila v baru „Bears“ s tím, že vědomí o nich se šířilo pouze v úzkém okruhu lidí, neboť jednou z idejí klubu byla snaha o vytvoření malé skupiny vyrůstající z potřeb místní komunity. Skupina však podle Hardtmuta začala mít záhy

problémy s majitelem baru „Bears“, který začal využívat těchto setkání k propagaci svého podniku a zval na ně formou inzerátů a reklam v gay médiích medvědy z celého Berlína. Nesoulad v názorech většího počtu lidí na podobu nové organizace nakonec donutil její „ideové otce“ skupinu přejmenovat na „Butch-Berlin“ a přemístit její pravidelná setkání z „Bears“ do jedné z místních „normálních“ ne-gay hospůdek. Hardtmut i Lothar shodně uvádějí, že důvodem nesouladu v názorech byla zejména snaha některých medvědů o rozšíření pole působnosti a zájmu skupiny z komunálních témat aktuálních ve čtvrtích Schöneberg a Kreuzberg na oblast celého Berlína, což by podle nich „nefungovalo a nakonec by z toho nic nebylo“. Hardtmut a Lothar se obávají, aby hlavním tématem nové skupiny nebyl jako u Spreebären sex a „kdo s kým“. Oba informátoři mají časově a intelektuálně náročná povolání a navíc žijí sami, skupinu proto berou jako místo hlavního odreagování, kde se jednou za čas mohou věnovat jiným tématům, která je navíc zajímají. Samozřejmě nemůžu tvrdit, že by je nezajímalo téma sexu, ale myslím, že oba spíše vnímají sexuální a vztahové otázky jako oblast čistě privátní a nechtějí na toto téma často hovořit. Podle mého pozorování se oba cítí daleko lépe ve společnosti, která má jiná než sexuální témata a o prosazení takovýchto témat i usilovali při zakládání nového medvědího klubu. Jejich vliv na podobu „Butch-Berlin“ se však časem oslabil právě kvůli jejich pracovnímu vytížení, které jim nedovolovalo příliš často se zúčastňovat pravidelných setkání a podílet se

na organizační činnosti skupiny. Hardtmut se navíc ve stejném roce seznámil s Manfredem a svůj volný čas soustředil na vybudování partnerského vztahu. Setkání „Butch-Berlin“ se tak zúčastnil v podstatě pouze čtyřikrát. Při jedné příležitosti pro mne zařídil jakési oficiální pozvání, díky kterému jsem se stal svědkem diskuse o plánovaném zorganizování velkého medvědího setkání na oslavu silvestrovského večera 2007. Členové „Butch-Berlin“ se rozhodli uspořádat tento rok Silvestra raději sami, neboť se jim nelíbily předešlé party organizované Spreebären. Kritizovali Spreebären za laxní a neprofesionální přístup, chaotickou organizaci a za to, že neupřednostňují místní dodavatele a další obchodní kontakty. Na setkání se členové klubu lehce dohodli na tom, že party se uskuteční v místní opuštěné tovární hale, jejíž prostor čeká na kulturní využití, a nikoliv v pronajatých prostorách berlínské diskotéky na Alexanderplatz jako minulý rok. Finančně bude páty kryta nikoliv ze vstupného, ale ze sponzorských příspěvků, pro zajištění cateringu budou osloveni místní výrobci a dodavatelé a skladba občerstvení bude výrazně jiná než na setkáních Spreebären (ovoce, zelenina, losos a steaky místo uzenin a dortů). Program zajistí narozdíl od loňské diskotéky s retro písněmi z osmdesátých let místní populární lesbická skupina hrající avantgardní rock, každý z hostů obdrží zdarma malou láhev sektu na novoroční přípitek a součástí party bude i charitativní akce na podporu místní organizace nevidomých gayů a leseb. Hardtmut, aniž by se do

diskuse příliš vměšoval, byl očividně s jejím výsledkem spokojen, a to i přes to, že organizace podobných velkých akcí nebyla součástí jeho původní představy o podobě a funkci Butch-Berlin. Myslím, že Hardtmut byl hrdý na to, že mi může touto cestou ukázat určité tradiční hodnoty „západu“, které podle jeho představ zosobňuje skupina „Butch-Berlin“ a které mohou být pro mě, pocházejícího z „východu“, důležitou inspirací. V tomto smyslu mě i několikrát upozorňoval na rozdíly v přístupu mezi Spreebären a „jeho“ Butch-Berlin a na případné společenské a politické důsledky „lokálně nezodpovědného“ uvažování. Silvestrovské party organizované Butch-Berlin jsem se nakonec sám zúčastnil a mohu potvrdit, že byla zorganizovaná přesně tak, jak bylo dohodnuto.

Motivace členství v medvědí organizaci mohou být velmi rozdílné, jak můžeme vidět na příkladě berlínských spolků. Pro Charlieho, Johna a Klause jsou medvědí skupiny především příležitostí k sexuálním kontaktům a jejich aktivity v tomto směru i spoluvytváří portrét jejich klubu jakožto organizace z velké části zaměřené právě na vytváření sexuálních příležitostí. Hardtmut a Lothar zakládají „Butch-Berlin“, neboť jsou nespokojeni s přílišným akcentem Spreebären na sexuální aktivity a zároveň nesouhlasí s politickou profilací této organizace. Hardtmut a Lothar sdílejí vizi medvědího klubu, který bude aktivní v komunální politice a bude vystavěn na jakýchsi „tradičních, západoevropských“ hodnotách lokálně prospěšné občanské organizace, která podle nich nejlépe

vyjadřuje „skutečné ideály“ medvědího hnutí. Podobně jako by podle Hardtmuta s Lotharem měly místní politické organizace podporovat lokální komunitu, tak by měly být i medvědí spolky politicky a společensky prospěšné pro komunitu medvědů. Motivace pro členství v medvědí skupině mohou být i komerční, jak tomu bylo například v případě majitele baru „Bears“, který chtěl využít existenci medvědího klubu k reklamě pro svůj podnik.

Pro interpretaci vnitřní dynamiky medvědí organizace využiji materiálu pražské skupiny, neboť mezi mými informátory jsou i čtyři ze zakládajících členů a nejvýraznějších osobností klubu „CZ-Medvědi“: Stanislav, Tomáš, Václav a Zdeněk a můj výzkum navíc časově koresponduje s postupným vznikem dvou medvědích organizací v Praze.

Z výpovědí informátorů a ze článku „Historie českých medvědů“ publikovaném na stránkách www.cz-medvedi.webpark.cz jsem se dozvěděl, že první organizace medvědů v České republice byla založena v roce 1999 dvěma muži, kteří si říkali L. a K. Prostřednictvím inzerátů v gay periodikách oslovili příslušnou část gay komunity a na podzim svolali první setkání českých medvědů pod hlavičkou „Czech Bears“. První setkání se uskutečnilo 9.října 1999 v gay baru na pražských Vinohradech a zúčastnilo se jej přes dvacet medvědů z Čech i Moravy. L. a K. představili logo organizace, webové stránky, komunikační kanál v podobě seznamu emailů a telefonních čísel, navrhli setkávat se pravidelně jednou za

čtrnáct dní a uspořádat první velké setkání pod názvem „medvědí houfování“. Na první houfování v lednu 2000 sice přišlo více než 60 medvědů, ale účast na pravidelných setkáních byla malá. Mimopražští medvědi usilovali o to, aby se setkání konala o víkendu, kdy mohou přicestovat do Prahy, kdežto pražským medvědům vyhovoval termín v pracovním týdnu s možností odjet na víkend z Prahy. Podle Zdeňka se nikdy nenašel dostatečný počet lidí, kteří by měli zájem o jiné aktivity než se scházet v hospodě a trpěly i internetové stránky, neboť se nenašel nikdo, kdo by přispěl nějakým textem. Na jednom ze setkání Zdeněk navrhl zorganizovat jednodenní turistický výlet do Brdských lesů, který se nakonec uskutečnil 7.května 2000 a dorazilo na něj jedenáct medvědů. Účast na pravidelných setkáních klesla natolik, že skupina dostala koncem roku 2000 výpověď od majitele baru, ve kterém se scházeli, z důvodu nerentabilnosti rezervovaných míst. Jeden ze zakladatelů se přestěhoval do zahraničí a druhý začal ztrácet důvěru ostatních členů. Podle Stanislava a Tomáše se mezi medvědy rozneslo, že zakladatel Czech Bears byl v období před rokem 1989 vysoce postaveným příslušníkem VB a snad i členem STB. Skupina Czech Bears se zcela rozpadla, jediné co fungovalo, byly medvědí výlety, organizované Zdeňkem, kterých se do konce roku 2001 uskutečnilo čtrnáct. V roce 2002, kdy jsem s touto skupinou výletníků přišel do kontaktu, začali někteří její členové, mezi nimi Stanislav a Tomáš, přesvědčovat Zdeňka, aby zorganizoval i pravidelná setkávání

výletníků během týdne v některé z pražských hospod. Zdeněk souhlasil a prostřednictvím textových zpráv dal vědět všem výletníkům, že medvědí turisté se budou scházet každou středu v jedné ze smíchovských hospůdek. Postupně se přidávalo čím dál více lidí, až z toho byly medvědí srazy, které zaplnily celou hospodu. Jako součást pořádání výletů a srazů vznikly posléze i webové stránky www.cz-medvedi.webpark.cz. Zdeněk na těchto stránkách říká: *„Měl jsme své důvody, proč nepokračovat s původním názvem Czech Bears, začal jsem tedy neformální klub prezentovat pod názvem CZ-Medvědi a zpracoval jsem i nové logo.“* Podle Stanislava, Tomáše a Václava, kteří znali i organizaci „Czech Bears“, panovala na setkáních „CZ-Medvědů“ „otevřenější“, „uvolněnější“, „pohodová“ atmosféra. Hlavní postavou setkávání byl charismatický Zdeněk, který oproti K. působil velmi přátelsky a skromně a ochotně se věnoval organizování výletů a správě internetových stránek. V tomto období začíná na setkání chodit i Roman, který zatím jako jediný ze skupiny často jezdí na velká medvědí setkání do Berlína. Tomáš a Roman navrhuje, aby Zdeněk uspořádal i takové velké setkání v Praze, kterého by se mohli zúčastnit i mimopražští medvědi a medvědi ze zahraničí. V roce 2003 Zdeněk zorganizoval dva tzv. „Výroční srazy českých medvědů“, na které přišlo 50 respektive 60 medvědů včetně několika hostů z Německa. Na pravidelných setkáních se začali objevovat rozdílné návrhy na další možné aktivity skupiny. Roman prosazoval nápad na společnou účast CZ-Medvědů na jednom

z velkých medvědí setkání v Berlíně. Zdeněk se však nechtěl pouštět do organizace cesty do zahraničí, obával se problémů s dopravou, ubytováním a finančním pokrytím. Tomáš, který pracuje jako manažer u velké firmy, se nabídl, že celou akci zorganizuje, a na následujícím sezení představil plán a rozpočet akce. Plán vzbudil bouřlivou diskusi, někteří medvědi začali Tomáše napadat, že náklady na osobu jsou příliš vysoké, že ubytování v Berlíně určitě není tak drahé, že nechtějí jíst v místních restauracích a povezu si jídlo s sebou, že pronajmutí autobusu je drahé a že raději ať se každý dopraví na místo sám, a nakonec Tomáše osočili, že chce na pořádání akce sám vydělat. Na Tomášovu stranu se postavil pouze Stanislav, který nespokojence označil za „*ubožáky, kteří v životě nebyli dál než v Chorvatsku s konzervou lančmítu*“ a setkání společně s Tomášem a asi dalšími třemi medvědy opustil. Zbytek skupiny se za Zdeněkovu mlčení shodl na tom, že nikam nepojedou a ať si každý cestuje sám, kam chce, když na to má peníze. Od té doby se v rámci české medvědí komunity dá hovořit o neustálém střetu dvou názorových skupin. Na jedné straně těch, kteří chtějí organizovat finančně náročnější akce jako výlety do zahraničí, pronájmy zajímavých lokalit, návštěvy kulturních podniků, ale nebojí se ani zavedení členských příspěvků a komerčního využití klubu a hledání sponzorů, a na druhé straně těch, kterým se to z finančních důvodů nelíbí. Sociální postavení a ekonomická situace členů je vůbec jedním z nejvíce zřetelných faktorů, které ovlivňují

pražskou medvědí skupinu. Zatímco v Berlíně byli zakladatelé a lídři „Butch-Berlin“ jako Hardtmut a Lothar vysokoškolsky vzdělaní a finančně dobře situovaní, naprostá většina členů CZ-Medvědi včetně Zdeňka neměla v období mezi roky 2002 až 2006 vyšší vzdělání a pracovala převážně v dělnických profesích. Rozdíly v sociálním postavení hlavních vůdců skupin se pak zřetelně odrážely v aktivitách a profilaci jednotlivých organizací. Berlínská skupina se z podnětu svých vůdců věnovala obsáhlému spektru kulturně společenských aktivit, kdežto vůdcům pražských medvědů chyběl širší kulturně společenský rozhled.

V květnu 2005 byla na pražských Vinohradech otevřena nová gay hospoda „Střelec“. Vůbec první gay podnik, jehož prostředí vyhovovalo střední a starší generaci gayů. Střelec vypadá jako tradiční česká hospůdka, kam se chodí převážně na pivo, kdežto ostatní gay podniky v Praze mají charakter moderně stylizovaných „trendy“ barů a kaváren, kam podle Stanislava chodí *„mladí lidé ukázat své nové tričko“*. Mnoho členů střeďechních medvědí setkání začalo vyvíjet tlak na Zdeňka, aby setkání přesunul právě ke Střelci. Oproti smíchovské hospůdce měl Střelec hned několik výhod. Jednalo se o čistě gay podnik otevřený sedm dní v týdnu od rána do pozdních nočních hodin, narozdíl od smíchovské hospody, kterou sice vlastnil pár gayů, ale jinak šlo o běžnou restauraci, která musela navíc zavírat už v deset večer. Lokalita Vinohrad začala být v gay komunitě označována jako „gay čtvrt“, neboť

zde v několika posledních letech vzniklo více než patnáct gay podniků, a zejména oblast mezi náměstím Míru a náměstím Jiřího z Poděbrad se stala populárním centrem gay života v Praze. Přestože majitelé smíchovské hospůdky byli Zdeňkovi kamarádi a o medvědí klientelu měli enormní zájem, souhlasil Zdeněk nakonec s přestěhováním gay setkání ke Střelci. U Střelce však medvědi učinili překvapující zjištění. Podnik byl sice hojně navštěvován gay a bisexuálními muži nad 40 let, často i při těle a s vousy, ale většina z nich nic netušila o existenci medvědího hnutí. Hned na prvním oficiálním setkání medvědů u Střelce jsem byl svědkem toho, jak se někteří medvědi, například Roman, snažili ostatním hostům vysvětlit, že jsou vlastně medvědi, že by „měli chtít patřit do medvědího klubu“. Některé muže sice pro „klubovou činnost“ získali, ale většina nechtěla mít s medvědí organizací nic společného. Medvědi se marně snažili přesvědčit i majitele Střelce, aby svůj podnik začal reklamě propagovat jako „medvědí hospodu“ a umístil zde vlajku medvědího hnutí. Jedním z úspěšně „konvertovaných“ hostů Střelce byl Oleg. Příběh jeho vstupu do medvědího světa připomíná Hollywoodský film, ale podle výpovědí mnoha informátorů je velmi podobný jejich vlastním zkušenostem. Oleg původně chodil ke Střelci na pivo, aniž by věděl o existenci medvědího hnutí. Živě si vybavuji úžas v jeho tváři, když jej Roman s několika dalšími medvědy začali pomocí několika Bear magazínů zasvěcovat do medvědího světa. Prezentovali mu svět, ve kterém by on, skoro plešatý, starší muž s velkým břichem,

chlupatými zády a skoro šedivými vousy, mohl být zbožňovaný jako Marilyn Monroe nebo Pamela Anderson. Ještě dnes často hovoří o tomto dnu jako o přelomovém momentu v jeho životě. Oleg začal pravidelně navštěvovat medvědí setkání a identifikovat se jako medvěd. Záhy po jeho vstupu do klubu jsme společně navštívili jednu z mezinárodních medvědích akcí v Berlíně. Oleg prošel svým „coming outem“ teprve před necelým rokem a domníval se, že ztratil nejlepší léta svého života skrýváním se jako heterosexuál, a teď, když je „starý a tlustý“, nemá už jako gay šanci na kvalitní sex, a případně i na partnerský vztah. V Berlíně byl středem zájmu. Neustále jej hledaly dlouhé, upřené pohledy a úsměvy, oslovovala jej celá řada medvědů a „chaserů“, brali si na něj kontakty, objímali se s ním, lákali ho k sexuálnímu styku a nakonec byl vybrán mezi šest nejatraktivnějších medvědů, ze kterých měl být zvolen „Mr.Bear Berversionen 2006“.

U většiny ostatních běžných hostů Střelce medvědi tak úspěšní nebyli, a i když setkání medvědího klubu vstoupilo mezi hosty do povědomí, zůstávaly při nich stále hloučky medvědů a „nemedvědů“ odděleny. Roman a někteří další medvědi se občas pokusili poradit „nemedvědům“, aby chodili pravidelně k holiči, starali se o své vousy a snažili se tak přiblížit svoji image podobě medvěda, popřípadě aby byli „*hrdí na to, že jsou muži a gayové*“ a „*přestali se litovat jako staří a oškliví*“ outsideři gay světa, které navíc většinová společnost odmítá jako „úchylné homosexuály“. Pro mé české informátory je

nepochopitelné, proč někdo odmítá přijmout pozitivní perspektivu medvěda. Podle Stanislava za to může nízké vzdělání, malý společenský rozhled, zatrpklost a deprese, která se projevuje pasivitou a nechutí ke změně pohledu na životní hodnoty.

V roce 2007 se majitel Střelce rozhodl umístit na dveře vedle duhové gay vlajky i vlajku medvědího bratrství (viz.obr.č.11.), požádal členy CZ-Medvědi, aby vyzdobili stěny fotografiemi z medvědích akcí a na internetových stránkách podniku, stejně jako na reklamních materiálech začal o Střelci hovořit jako o „první medvědí hospodě v Praze“. Čeští medvědi v současné době hovoří o Střelci jako o „medvědí hospodě“ a jako takovou ji navštěvují i gay turisté z celého světa, kteří uvádějí, že našli reklamu na klub Střelec v bear orientovaných médiích, nebo jim byl doporučen známými jako hlavní místo setkávání českých medvědů. Muži, kteří Střelce navštěvují, se tak bez toho, aniž by se sami jako medvědi nutně definovali, vlastně stávají pro ostatní hosty medvědy z definice instituce. Podobně jako to, co visí v galeriích na místě exponátů, je „umění“, jsou i hosté, kteří navštěvují „medvědí hospodu“ a vypadají jako starší, vousatí muži, „medvědi“. Z tohoto pohledu jsou zajímavé postřehy mých zahraničních informátorů, kteří se mnou Střelce navštívili. Kromě Davida, Klause a Lothara byli v Praze všichni a všichni také zprvu považovali veškeré osazenstvo hospody za české medvědy, aniž by vnímali možný rozdíl mezi muži, kteří se jako medvědi

definují, a těmi, kteří sem pouze chodí na pivo a o medvědí hnutí nemají zájem. Rozlišení byli schopni až na základě mého vysvětlení nebo případného rozhovoru s přítomnými hosty. To, že do medvědí hospody chodí muži, kteří se neidentifikují s medvědím hnutím, je podle informátorů zaviněno tím, že gay komunita v České Republice nemá dlouhou tradici a život gay komunity je málo rozvinutý a stratifikovaný a navíc díky malé jazykové vybavenosti není schopná velká část českých mužů nalézt potřebné informace a navázat kontakt s mezinárodním medvědím hnutím.

Někteří informátoři se zároveň vyjádřili v tom smyslu, že pro „české medvědy“ je typické, že se tolik nestarají o svůj vzhled jako medvědi jinde ve světě. Podle informátorů každý medvěd všude jinde ve světě chodí pravidelně k holiči, pečuje o své vousy a denně se myje, kdežto většina českých medvědů podle informátorů svůj zevnějšek zanedbává, a někteří prý i „smrdí“. Hardtmut se na toto téma dokonce pustil, za mé účasti coby tlumočníka, do diskuse s Václavem a několika dalšími „pravými medvědy“. Diskuse by se dala jednoduše shrnout tak, že podle Hardtmuta patří starost o svůj zevnějšek ke každému muži a je zcela „přirozená“, kdežto podle Václava a dalších českých medvědů je „přílišná“ starost o svůj vzhled pro muže „nepřirozená“ a není projevem „mužství“. Další diskuse se zabírala definicí toho, co ještě je „normální a přirozená“ péče a co už je péče „přílišná“. Hardtmut tvrdil, že je normální denně se mýt a ve společnosti používat pánský

deodorant, kdežto čeští medvědi tvrdili, že časté koupání není zdravé a deodoranty jsou spíše pro ženy a navíc nejsou potřeba. Smích a naprosté nepochopení na straně českých medvědů pak vzbudila Hardtmutova informace, že používá speciální kosmetiku určenou nejenže pro muže, ale přímo ze speciální řady pro medvědy (medvědí mýdlo, medvědí kolínskou a šampón na vousy).

Během roku 2006 se kolem několika členů CZ-Medvědi zformovaly dva mimopražské medvědí kluby: v Olomouci („Moravian Bears“) a v Ústí na Labem (Ústečtí medvědi). Obě skupiny se začaly pravidelně scházet ve svých městech, pořádat vlastní akce, vytvořily vlastní internetové stránky a loga. Zdeněk se rozhodl, jak sám říká „v rámci decentralizace“, doplnit k názvu CZ-Medvědi dodatek „Czech Bears Prague“ a dále vést klub jako pražskou, nikoliv celorepublikovou organizaci. Ve stejném roce Zdeněk uspořádal ve spolupráci s Moravian Bears „Medvědí Silvestr v Olomouci“. Na následném celorepublikovém setkání českých medvědů, které se koná pravidelně dvakrát do roka, vzneslo několik mimopražských medvědů na Zdeňka požadavek, aby CZ-Medvědi byli i nadále organizací všech českých medvědů a olomoucká a ústecká skupina pouze jejími místními odnožemi. Jako důvody byly zmiňovány malý počet členů mimopražských klubů, jejich malá aktivita a nebezpečí rozdrobení jednoty českých medvědů. Zdeněk oponoval, že se nechce stát „prezidentem či tatškou českých medvědů“ a že je rád, že se i někdo jiný v jiných městech snaží „dokopat

líné medvědy k nějaké činnosti". CZ-Medvědi nyní vystupují v jakési dvojí roli. Jednak se jedná o pražský klub, který pořádá pražská setkání a medvědí výlety, a zároveň jsou vnímáni i jako celorepubliková organizace, která sdružuje ostatní skupiny českých medvědů a organizuje celorepubliková setkání. Zdeněk často vybízí kohokoli, kdo má zájem a nějaký nápad, aby zorganizoval jakoukoliv akci chce, že mu do toho nebude mluvit, a hovoří o „nezastupitelné roli tahounů“, na kterých celá existence medvědí skupin stojí. Je zřejmé, že mezi českými medvědy nejsou osobnosti, které by se chtěly role „tahounů“ chopit. Kromě Tomášovy neúspěšné aktivity s cestou do Berlína byla zorganizována někým jiným než Zdeňkem pouze výroba triček klubu CZ-Medvědi pro výroční celorepublikové srazy.

Skupina CZ-Medvědi tak zcela stojí na osobě Zdeňka a jeho organizačních aktivitách. Ostatní členové sdružení mají sice možnost realizovat své vlastní aktivity, ale buď o to nemají zájem, nebo nejsou schopni získat pro své nápady podporu.

Zdeněk je charismatický, nekonfliktní, ochotný a starostlivý. Zosobňuje medvědí ideál silného a zároveň citlivého muže, který je starostlivý, ale zároveň nezávislý volnomyšlenkář. Svoji roli navíc sehrává i jeho fyzický vzhled zosobňující image ideálního medvěda. Jeho účast na setkáních je pro některé medvědy zásadní. Při zmínce nějaké medvědí akce se mnozí medvědi často ptají: „a bude tam Zdeněk?“ Myslím, že kromě prezence silného, starostlivého vůdce je pro některé

medvědy podstatná Zdeňkova přítomnost i v roli atraktivní, erotické ikony. Zdeněk se sice v rámci medvědích setkání zdržuje sexuálních projevů, říká, že na setkání „*nechodí na lov*“, ale ve svých profilech na Bearworld a Bearwww uvádí, že ať žije v trvalém partnerském vztahu, hledá jak on, tak i jeho partner příležitostné sexuální kontakty. Fráze objevující se v jeho profilech „*we like to play together or separately*“ je obecně užívaným idiomem pro vyjádření volného partnerského svazku, v rámci kterého oba partneři vyhledávají příležitostné sexuální aktivity. Ve svém profilu ji mají například i Charlie s Johnem a Brian s Erikem. Podle Romana měl Zdeněk sexuální poměr hned s několika členy klubu a podle Tomáše dokonce s většinou. Zdeněk sám se vyjádřil v tom smyslu, že „*není žádný svatoušek, ale kalhoty nesundává na pozdrav*“ a že „*něco sem tam bylo...*“, ale „*dalo by se to spočítat na prstech jedné ruky, no možná dvou...*“. Domnívám se, že Zdeňkova široce respektovaná a nezastupitelná role vůdce české medvědí skupiny vychází právě z kombinace jeho osobnostních a fyzických kvalit, které jsou pro mnoho medvědů zosobněním ideálu medvědího hnutí a zároveň jsou sexuálně atraktivní.

Jak už jsem uvedl, interpretaci vnitřní struktury londýnské organizace „BearHugs“ jsem neměl možnost provést, neboť se mi nepodařilo zúčastnit se žádné jimi pořádané akce, a výzkum v Londýně jsem předčasně ukončil. Nicméně se mi podařilo navázat zajímavé kontakty mezi medvědy žijícími v anglickém Brightonu. Pozoruhodné na Brightonu je, že aniž by

zde neexistovala medvědí organizace, lze zde nalézt četné projevy medvědí kultury a života. Majitel gay hospody „The Star Inn“ se identifikuje jako medvěd, svůj podnik označuje jako „Bear’s pub“ a pořádá v něm společenské akce určené pro medvědy. Také můj informátor David vede malý hotýlek v centru gay čtvrtě Kemptown, který nazývá „Bear’s Bad and Breakfast“.

Majitel Star Inn (Mike) usiluje o přízeň medvědích hostů pořádáním tradičních anglických nedělních obědů nazývaných „Bear’s Lunch“ a pátečních hospodských kvizů „Bear’s Quize“. Testy, často s humornými otázkami ze všeobecných znalostí, mají v anglických hospodách dlouhou tradici. Každý zájemce o test si zakoupí kvizový arch papíru, na který písemně odpovídá na otázky kladené moderátorem. Vítězem testu se stává ten, kdo zodpoví nejvíce otázek, a jako cenu obdrží peníze vybrané za kvizové archy. Výtěžek z hospodských kvizů je často určen i na charitu a odměna pro vítěze je pak pouze symbolická. Otázky v Mikově testu, který jsem absolvoval, byly z poloviny zaměřené na všeobecné znalosti a z druhé poloviny na gay, především medvědí kulturu. Výherce obdržel polovinu vybraných peněz, přičemž druhá polovina byla určena na charitativní sbírku. V hospodě bylo ten večer přibližně čtyřicet hostů a testu se až na výjimky zúčastnili všichni přítomní. Podle Alana se asi polovina přítomných hostů „Star Inn“ definovala jako medvědi. Druhou polovinu tvořili převážně muži mladší než 35 let, bez vousů a v trendy oblečení, podle Alana „běžní gayové“. V podniku bylo i několik žen, které se bavily se

skupinou gay přátel. Podobné složení mělo osazenstvo „Star Inn“ i na speciální party, kterou Mike uspořádal u příležitosti přímého přenosu finálového utkání na mistrovství světa v rugby mezi Anglií a Jihoafrickou republikou. Mike inzeroval party několik dní na tabuli před hospodou pod názvem „Bear’s Rugby Night in Star Inn“. Hospoda byla na přenos vyzdobena anglickými rugbyovými dresy a vlajkami, přímý přenos bylo možné sledovat na dvou větších obrazovkách a v případě prohry Anglie byl avizován drink na útěchu zdarma, nazvaný: „hugs dink“. Podle Davida, který se mnou a s Alanem utkání sledoval, to byl obchodní trik Mika, který si uvědomoval, že v případě vítězství budou hosté oslavovat a tržba mu poroste, kdežto v případě prohry by mohli rychle odejít. V průběhu utkání se často ozývaly komentáře hostů nejenom na předvedené výkony, ale i na vzhled některých hráčů. Největší pozornost na sebe poutali zejména dva hráči: Johnny Wilkinson, naprosto klíčový hráč Anglie, který získal téměř všechny anglické body, a pak jeden z hráčů první řady roje, jehož úloha nebyla natolik výrazně důležitá, ale jeho fyzický vzhled byl zosobněním dokonalé medvědí sexuální ikony. V okamžiku, kdy jednoho z těchto dvou hráčů zabíraly kamery, hosté pokřikovali komentáře se sexuální podtextem, hodnotící jak jejich postavy tak předváděný výkon. Měl bych uvést, že Johnny Wilkinson vůbec nevyhlíží jako medvěd, je mu méně než 30 let, je sice svalnatý, ale nikoliv podsaditý a je vždy čistě oholený.

Na nedělní „Bear's Lunch“ se kromě Alana a mne dostavilo pět hostů. Jedna starší dáma, dva osamocení muži nad šedesát let a skupina třech mladších gayů kolem třiceti let, kteří podle Alana nebyli místní. Ani jeden z hostů nevyhlížel jako medvěd, nebyl silnější postavy ani neměl vousy. Alan sám na nedělním obědě ve Star Inn nikdy předtím nebyl a malou účastí nebyl nijak překvapen. Kvalita jídla byla nízká, i když cenově byl oběd vzhledem k nabídce okolních restaurací velmi výhodný. Podle Alana nabízí Mike nedělní obědy jako určitou sociální službu pro osamělé, kteří by si jinak tradiční anglický nedělní oběd sami nepřipravili a do běžných restaurací by na něj nešli, neboť je v nich příliš drahý.

Star Inn není typický medvědí podnik vyhrazený jako místo setkání alternativní skupiny gayů, kteří jsou jinak outsidersy v běžných gay podnicích. Star Inn navštěvují jak medvědi, tak i „běžní“ gayové a příslušníci většinové společnosti. Přítomnost medvědů a jejich participace na společenských akcích je zde dána snahou majitele přilákat do svého podniku právě tyto hosty, o jeho důvodech však mohu pouze spekulovat. Alan i David tvrdí, že Mika medvědi sexuálně nepřitahují. Jeho partner je prý mladý a štíhlý, ale Mike sám se hlásí k hodnotám medvědího hnutí a sám sebe také jako medvěda definuje. Podle mého dojmu Mike působí velmi tichým a plachým dojmem a postrádá charisma vůdčí osobnosti, která by mohla usilovat o založení medvědí organizace v Brightonu, a možná si i uvědomuje, že profilace jeho podniku jako čistě medvědí

hospody by mu značně snížila tržbu, neboť medvědí komunita v Brightonu zatím není tak velká. Mike se nicméně snaží, aby se medvědí hosté v jeho podniku dobře cítili a tvořili zde společně s ostatními návštěvníky jakousi alternativní různorodou společnost oproti stejnorodé, „trendy“ vyhlížející společnosti v jiných gay podnicích ve městě.

Také Davidův medvědí hotýlek je v podstatě vybudován na stejném principu. David se svým partnerem chtějí vést gay hotel, který bude přátelský k medvědím hostům, ale zároveň se nemohou soustředit čistě jen na medvědí klientelu, neboť ta je příliš malá. Hotýlek je alespoň vyzdoben medvědími motivy a jeho filosofie opět odráží ideály medvědího hnutí: prezentují se jako hotýlek, kde se budete cítit jako u přátel, přičemž o vaše pohodlí bude dbát pár starostlivých medvědů a jejich syn.

Na uvedených příkladech jsme viděli, že ač medvědí skupiny slouží stejnému účelu, kterým je vytvořit společenský prostor pro alternativní komunitu outsiderů, může být jejich podoba značně rozdílná. Zdá se, že společné pro všechny medvědí spolky je nepostradatelná role vůdčích osobností, na jejichž organizační činnosti závisí existence klubů. Jednotliví členové mohou být motivováni pro participaci ve skupině z důvodů komerčních, politických i sexuálních. Vůdčí osobnosti pak mohou prostřednictvím svých organizačních schopností zformovat tímto směrem i aktivity a podobu celé organizace. Medvědí spolky tak mohou být organizacemi, které vytváří alternativní příležitosti pro sexuální kontakt; místy

společenského setkávání a vzájemné podpory; platformou, která formuluje alternativní politický postoj a životní filosofii; i alternativním komerčním prostorem zacíleným na specifickou komunitu.

4.8.c, Reflexe individuálních motivací jednotlivců a vývoj jejich identity.

Podobně jako u motivací, které vedou jedince k účasti v medvědíh organizacích, tak i motivace a touhy stojící za přijetím medvědí identity jsou velmi různorodé. Pokusím se o popis alespoň některých z nich prostřednictvím interpretace postojů a chování mých informátorů. Vytipoval jsem k tomuto účelu pět oblastí otázek charakteristických pro vytváření medvědí identity, na které se ve své interpretaci zaměřím především: 1, kdy informátoři identitu medvěda přijali; 2, jakou roli při tom hrál pocit outsiderství; 3, jak se vyvíjela podoba objektu jejich sexuální preference; 4, jakou roli v jejich vnímání medvědí identity sehrává fyzický vzhled a jakou postoje; 5, jakým stylem modelují svůj vlastní fyzický vzhled. K interpretaci využiji hlavně dat týkajících se čtyřech informátorů, které jsem měl možnost nejbližše poznat Alana, Hardtmuta, Lothara a Romana. Odkazů na ostatní informátory využiji k dokreslení a případnému rozšíření popisovaných oblastí.

Začnu u Romana, pro kterého je pojetí medvědí identity úzce spojené s fyzickým vzhledem. Roman si podle vlastních slov uvědomil, že je medvěd, když poprvé v Německu uviděl magazín „Bear“. Bylo mu asi 33 let, o tom, že je gay, věděl odmalička, ale gay komunitě v Praze se vyhýbal, neboť se prý bál jednak prozrazení toho, že je gay, a také proto, že v gay klubech nebyl nikdo, kdo by jej skutečně eroticky přitahoval. Do pražských gay podniků chodili pouze mladí a štíhlí muži bez vousů, kteří se prý navíc chovali zženštile, což Romana přímo odpuzovalo. Při své první cestě do Berlína uviděl v jednom gay obchodě časopis Bear, který mu podle jeho slov „zachránil život“. Magazín byl plný obrázků mužů, kteří byli přesně jako z jeho erotických představ: starší, vousatí, chlupatí, s velkým kulatým břichem. Do té doby prý vůbec netušil, že by se našel ještě někdo, kdo by s ním sdílel tento erotický ideál. Časopis si koupil, okamžitě se začal shánět po dalších informacích a ještě ten samý den našel v Berlíně místo, kde se scházela místní skupina medvědů. Jak Roman říká: „od té doby vím, že jsem medvěd a že medvědi jsou můj život“.

Zcela totožné rysy mají výpovědi i všech ostatních informátorů. Nejprve zažívali pocity izolovanosti, výlučnosti a méněcennosti, ať již z důvodu vlastního vzhledu, nebo z důvodu vzhledu, který sexuálně preferovali. Následné objevení medvědího fenoménu na internetu či v jiných médiích pro ně znamenalo okamžité přijetí medvědí identity, o kterém se vyjadřují jako o „osvícení, prohlédnutí, záchraně, otevření

nového světa, změně života, nalezení smyslu života, druhém narození, druhém coming out, přijetí sebe sama, nebo vyrovnaní se s faktem, že jsem gay".

Roman si prý také rychle uvědomil, jak přesně má vypadat „skutečný medvěd“, a domnívá se, že jeho podoba je přesně totožná s jeho erotickým ideálem, který je navíc podle něj velmi podobný jeho vlastnímu vzhledu. Když jsem po Romanovi chtěl, aby mi zodpověděl otázku *kdo je medvěd?*, začal listovat v magazínu „Euro-Bear“ a rozlišovat obrázky mužů na kategorie „pravý medvěd“, „medvěd nic moc“ a „žádný medvěd“. Svoje vlastní fotografie v magazínu nekomentoval, ale z jeho chování bylo zřejmé, že je na svou prezenci v časopise pyšný. Při popisu fyzických znaků, které má mít pravý medvěd, často směřoval svá gesta k vlastní osobě, jako by říkal „*jako já*“, a jednou i obrátil stránku časopisu zpět na svou fotografii, aby ukázal, že pravý medvěd nemá mít „*tlusté, holé břicho*“, ale „*pěkně chlupaté a kulatoučké*“ jako na obrázku jeho samotného. I díky zveřejnění své fotografie v magazínu „Euro-Bear“ se Roman cítí být bear ikonou. Společně s několika dalšími členy CZ-Medvědů jsem se zúčastnil jednoho z medvědích setkání v Berlíně, při kterém organizátor vyzval představitele přítomných medvědích organizací o krátký pozdrav. Aniž by Roman uměl některý cizí jazyk, chtěl pronést pozdrav za české medvědy a komentoval to slovy „*at' tam jde někdo, kdo trochu vypadá*“. Romanova identita medvěda vychází z jeho představy o sobě samém jakožto o sexuální ikoně. Být atraktivní pro něj

znamená být medvěd, a to ve smyslu být atraktivní jak pro druhé, tak pro něj samotného. Proto může být medvěd podle jeho názoru pouze muž, který splňuje přísná fyzická kritéria, neboť právě tyto fyzické atributy definují podle Romana sexuální atraktivitu.

Roman prý začal nosit plnovous asi v 25 letech, neboť pro něj symbolizuje „pravé mužství“, stejně jako tělesné ochlupení a popřípadě i pleš. Do doby, než objevil existenci medvědího hnutí, se snažil skrývat své velké břicho, ale od té doby se za něj nestydí, naopak dbá na to, aby zůstalo „pěkně kulaté“ a aby celkově příliš neztloustl. Zcela otevřeně tvrdí, že svůj vzhled upravuje do podoby ideálního medvěda, a ideální medvěd nemá být, jak říká: „tlustej sádelník“.

Alan, podobně jako David a Stanislav, žil až do svých 40 let v heterosexuálním manželství jako skrytý homosexuál. O své jiné sexuální orientaci prý tušil, ale snažil se tyto myšlenky potlačit, bál se jich a nikdy si je plně nepřipouštěl. Poté, co prošel bolestným coming outem, odstěhoval se z Austrálie do Velké Británie a začal se zajímat o gay kulturu. Začal vnímat silný pocit outsiderství v gay komunitě kvůli svému vzhledu. Ze svého předchozího života prý navíc přijal jakýsi pocit méněcennosti, typický pro muže v současném světě. Podle Alana se dnes mnoho mužů stydí za své mužské vlastnosti a nepociťuje žádnou osobní hrdost spojenou se svojí rolí muže. Obávají se silné odmítavé reakce ze strany společnosti pokud by se

pokusili o prosazení svých „přirozených“ pocitů a vlastností. Objevení medvědího fenoménu pro něj bylo objevením ideologie, která pozitivně definuje identitu gaye a muže formou přijetí a vyrovnání se s vlastním mužstvím. Přijetí identity medvěda je podle Alana „přijetím sebe sama jako muže a gaye“. Díky sebevědomí, které na základě přijetí medvědí identity Alan získal, byl prý následně schopen opětovně kontaktovat svoji rodinu a vysvětlit jim své pocity. Se svojí bývalou manželkou má od té doby přátelský vztah. Jeho děti, se kterými jsem měl možnost se při jejich společné návštěvě Prahy setkat, jej respektují jak jako otce, tak jako gaye. Působily na mě dojmem, že jej naprosto obdivují. O faktu, že jejich otec je gay, se vyjádřili jako, že je to „cool“, a při návštěvě Prahy po otci a jeho partnerovi každý den vyžadovali, aby je vzali na gay diskotéku, neboť ty jsou nejvíce „in“ a doma v Sydney se na ně mohou dostat jen občas v doprovodu svých gay přátel.

Svůj vzhled do podoby medvěda prý Alan nikdy nijak neupravoval. Vousy, výrazné tělesné ochlupení, rostoucí břicho i pokračující pleš a šediny vždy chápal jako fyzické projevy mužství, které jsou přirozené a nikdo se nemusí stydět za jejich přítomnost ani za jejich nedostatky. Alan, ač sám do značné míry splňuje kritéria podoby ideálního medvěda, odsuzuje medvědí hnutí za přílišnou exkluzivitu, například kritikou soutěží „Mr.Bear“. Alanův partner, kterému je 28 let, je pravým opakem medvěda: mladý, štíhlý, bez vousů. Alan se netají svou preferencí mužů „ne medvědů“ a často připomíná

problémy, se kterými se setkávají právě muži, kterým se medvědi sice líbí, ale jejich vlastní vzhled jim někdy brání stát se součástí medvědí komunity. Přesněji, v členství jim brání medvědi, kteří vnímají jako rozhodující kritérium pro členství v medvědí komunitě fyzický vzhled. Mladí a štíhlí obdivovatelé medvědů a medvědího hnutí se stávají outsidersy v medvědíh světě. Mohou se často cítit přehlíženi a odmítáni a ze strany některých medvědů i ponižováni kvůli svému vzhledu. O svých pocitech ze vstupu do medvědí komunity v tomto smyslu často hovořil Erik, který jako jediný z informátorů nemá žádnou z fyzických charakteristik medvěda. Alan je přesvědčen, že to, co definuje medvěda, je přijetí určitého životní postoje a nikoliv vzhled.

Je možné, že za Alanovým tolerantním postojem zčásti může stát právě jeho náklonnost k mužům, kteří požadované fyzické parametry nemají, a následná snaha více zpřístupnit medvědí komunitu právě jim. Alan nabádá „vlastníky“ medvědího vzhledu k přijetí „ne medvědů“, neboť v medvědíh světě zažívají stejný pocit outsiderů, jaký zažívali oni sami ve světě běžných gayů. „Ne medvědům“, jako například mně samotnému, se snaží vysvětlit princip medvědího hnutí spočívající v přijetí vlastní fyzické podoby, ať už je jakákoliv, a charakteru vyjadřujícího jak mužství, tak „gayství“ jako jedinečné hodnoty, na které lze být hrdý.

Možná lze říci, že jak Roman, tak Alan se v podstatě snaží, aby v medvědí komunitě bylo více mužů, kteří jsou pro

ně atraktivní. Zatímco Romanova snaha tak vyznívá jako požadavek na exklusivní, uzavřený klub tvořený pouze pro vlastníky konkrétní fyzické podoby jakožto sdílené hodnoty, Alanův postoj směřuje k vytvoření široké tolerantní skupiny, jejíž sdílené hodnoty jsou vystavěné na ideji akceptace vlastní jedinečnosti.

Hardtmut prošel svým gay coming outem v době, kdy studoval vysokou školu. Začal navštěvovat běžné berlínské gay podniky a vzhledem k tomu, že v té době byl mladý a štíhlý, žádnou výlučnost kvůli svému vzhledu nepociťoval. Nemohl zde však nalézt muže, kteří by splňovali jeho sen o atraktivním sexuálním partnerovi, starším, vousatém, chlupatém muži s větším břichem. Až po objevení informací o medvědíh hnutí na internetu začal navštěvovat místa, kde se setkávala místní skupina „Heavy Teddies“, nechal si narůst vousy a zprvu přijal identitu mladšího medvědího lovce „chaser“. I když od začátku přijal ideály medvědího hnutí a sám se považoval za součást medvědí komunity, jako medvěd, nikoliv chaser, se prý začal identifikovat až, když mu začlo růst břicho a zvýrazňovala se mu pleš. To, že vypadá jako „pravý medvěd“, mu prý poprvé někdo sdělil, když mu bylo 38 let.

Přestože Hardtmut tvrdí, že medvěd je pro něj definován přijetím určitého životního postoje a hodnot, a nikoli fyzickým vzhledem, nechal si po svém vstupu do medvědího světa narůst vousy. Svůj plnovous vnímá jako neoddělitelnou součást

své identity medvěda, o které hovoří jako o alternativní identitě gaye a muže. Při jedné příležitosti byl požádán svým nadřízeným, aby se oholil, neboť má předstoupit před kamery státní televize na tiskové konferenci instituce, jejímž je představitelem, a s vousy by údajně nepůsobil seriózně. Hardtmut tak sice učinil, ale požadavek svého nadřízeného jej pobouřil a označil jej za neoprávněné vměšování do osobních práv. Následující dva týdny, než mu vousy trochu dorostly, se prý necítil sám sebou.

Hardtmuta prý zpočátku eroticky přitahovali pouze muži, kteří byli minimálně o deset let starší, než byl on sám, ale postupně se tento věkový rozdíl snižoval a v současnosti prý preferuje muže o něco málo mladší, než je on sám. Požadavek na přítomnost ostatních fyzických vlastností se u jeho představy ideálního partnera nijak nezměnil. Vývoj v představách o ideální podobě sexuálního objektu je přítomen i u několika dalších informátorů. Craig a Charlie prý do svých přibližně 40 let jasně preferovali starší muže vyhlížející jako medvědi, kdežto nyní je oba více přitahují muži o něco mladší než jsou oni sami, kteří jsou sice vousatí a chlupatí, ale štíhlí. Na druhou stranu Václav prý do svých 25 let preferoval mladé a štíhlé muže a teprve později se mu začali více líbit muži podobní medvědům.

Lothar, podobně jako Klaus, Stanislav a Tomáš, navštěvoval předtím, než objevil existenci medvědího hnutí, noční gay

erotické podniky zaměřené na maskulinně se definující gaye, podobné takzvaným „tvrdým klubům“, které jsem popisoval ve své diplomové práci „Hypermaskulinizace“ (Prokopík 2001).

Tvrdé kluby či „kluby pro tvrdé muže“ jsou místa vytvořená za účelem nalezení sexuálního potěšení mezi muži, kteří vnímají jako erotické vypjatě maskulinní chování. V takto maskulinně definovaném prostředí by se dalo předpokládat, že se zde muži s fyzickým vzhledem medvěda nemusí nutně cítit jako outsideři. Ani jeden z informátorů se však v tomto prostředí necítil dobře. Všichni informátoři zmiňovali, že prostředí tvrdých erotických klubů neumožňuje běžný sociální kontakt a jeho jedinou úlohou je vytvoření místa pro nalezení sexuálního styku. Lotharovi a Stanislavovi navíc nevyhovoval požadavek na přehnaně maskulinní a dominantní vystupování. O prostředí a chování návštěvníků tvrdých klubů se informátoři vyjádřili jako o „hraném, strojeném, předstíraném, lživém, chladném, neosobním“ a podle Stanislava dokonce „nepřátelském“. Z výsledků mého výzkumu tvrdých klubů (Prokopík 2001) navíc vyplývá, že mezi návštěvníky těchto erotických podniků netvořili muži s fyzickým vzhledem podobným medvědům ani třetinu.

Všichni čtyři informátoři shodně tvrdí, že erotické kluby pro „tvrdé muže“ pro ně byly sice možnou alternativou k běžným „trendy“ gay podnikům, ale kromě sexu jim nic víc nenabízely. Tvrdé podniky slouží pouze jakožto prostor pro sexuální kontakt a nevytváří možnost pro širší sociální komunikaci.

Mužům, kteří je navštěvují, nenabízí žádnou možnost přijetí kolektivní identity, ani vytvoření sociální skupiny, která by je zbavila pocitu izolovanosti a outsiderství.

Lothar se o existenci medvědího hnutí dozvěděl prostřednictvím internetu a záhy se stal členem berlínské medvědí skupiny „Heavy Teddies“. Zpočátku se prý jako medvěd neidentifikoval, neboť neměl vousy. Až po nějaké době si prý uvědomil, že medvědí identita spočívá „v akceptaci vlastní podoby muže takového, jaký je“. V rozporu s tímto tvrzením však na moji otázku, *proč v současné době vousy nosí ?*, odpověděl, že tak vypadá více jako medvěd, že se tak cítí lépe a že se tak více líbí svému příteli.

Nošení vousů se zdá být vůbec nejuniversálnějším projevem přijetí medvědí identity. Z mužů, které jsem při svém výzkumu potkal, měl vousy téměř každý. Všichni mí informátoři kromě Erika nosí vousy a i prezentace medvědů v médiích znázorňují téměř bez výhrady vousaté muže. Někteří informátoři jako například Alan a Tomáš nosili vousy již předtím, než se o medvědím fenoménu dozvěděli. Pro oba byly vousy přirozenou součástí image muže a symbolem jejich mužské identity. Tomáš si nechal narůst vousy v době, kdy nastupoval do zaměstnání, a zjistil, že jeho spolupracovnice jsou výhradně ženy. Chtěl se prý jasně odlišit a definovat jako muž. Pro Alana jsou vousy „přirozeným fyzickým projevem mužství“. Informátoři, kteří si nechali narůst vousy až poté, co se seznámili s medvědím fenoménem jako například Hardtmut a Lothar, si byli vědomi, že

vousy jsou nejvýraznějším fyzickým rysem medvědů, a nechali si je tedy narůst, aby „vypadali více jako medvědi“. Erik vzpomíná, že při úsilí o svou akceptaci coby člena medvědí komunity ve Skotsku se trápil vědomím, že mu vousy nerostou, a zkoušel všemožné metody, které by mu růst vousů zajistily. S podobnými pocity se svěřují i další „nevousatí“ příznivci medvědů a medvědího hnutí na stránkách časopisu „A Bear's Life“. I když se u jednotlivých informátorů dají lehce identifikovat rozdíly v percepci medvědí identity, od proklamace alternativního, nekonvenčního postoje až k touze po sebeidentifikaci s novou image se zdá, že vousy jsou v medvědí komunitě určitou normou a lze o nich hovořit jako o symbolu, který informátoři vnímají jako reprezentaci medvědí identity.

4.9. Shrnutí

Fenomén medvědího hnutí nabízí možnost přijetí identity alternativní k identitě muže a gaye. Potencionálním příjemcům medvědí identity je společná pozice dvojitých outsiderů jak ve většinové společnosti, tak v menšinové gay komunitě. Jejich vzhled není sexy, jejich povahové rysy neodpovídají běžné podobě ani maskulinního muže ani gaye, objekt jejich erotické touhy je neobvyklý a divný. Okamžitá percepce medvědí identity krátce po jejím objevení je projevem touhy po společenském potvrzení a ocenění mě samotného, mého vzhledu, mých povahových rysů a popřípadě i mé erotické touhy. Přijetí medvědí identity a vstup do medvědí komunity informátorům

otevívá možnost naplnění jejich touhy po sociálním štěstí. Jejich fyzický vzhled se stává sexuální ikonou, jejich osobnost kombinující povahové rysy maskulinního muže, gaye i ženy je podporována a oceňována a objekt jejich sexuální touhy se stává normálním a většinově sdíleným.

S přijetím této alternativní identity souvisí nejenom vyhledávání prezentací, které ji reflektují a potvrzují, ale i snaha o vytvoření komunity, jejíž jsem plnohodnotným členem, nikoliv „outsider“, komunity, která potvrzuje moji identitu, oceňuje mě i hodnoty, které zastávám, a umožňuje mi kontakt se stejně se identifikujícími. Roli těchto komunit plní jak na celosvětové, tak na lokální úrovni zakládané medvědí instituce. Lokální medvědí skupiny mohou být díky přímému vlivu sexuálních, politických i komerčních motivací a očekávání svých členů organizacemi, které vytváří alternativní příležitosti pro sexuální kontakt; místy společenského setkávání a vzájemné podpory; platformou, která formuluje alternativní politický postoj a životní filosofii; i alternativním komerčním prostorem zacíleným na specifickou komunitu.

Celosvětové instituce jako internetové stránky a jiná média jsou hlavním komunikačním nástrojem a také institucemi, které identifikují a institucionalizují prvky medvědí symbolické moci a vytváří pocit celosvětové komunity, jejíž konkrétní, žitá zkušenost je vystavěna na existenci osobních kontaktů a vazeb.

Medvědí identita se stává alternativní sexuální kategorií, která soupeří s paralelně existujícími kulturními kategoriemi gay a muž, čímž přesahuje sféru gay komunity. Kategorie medvěd se stále vytváří, je modelována svými nositeli, jejich představami a akcemi. Vlivem postojů a očekávání svých nositelů je pod tlakem dvou protichůdných tendencí. Z jedné strany je vnímána jako široce otevřená alternativní kategorie muže a gaye, sdružující outsidersy nevyhovující většinovým normám. Z druhé strany je svými nositeli formována do podoby normativní kategorie, která definuje exklusivní skupinu „krásných“ a „opravdových“ vlastníků specifických znaků, které její nositelé považují za eroticky přitažlivé a ideální.

Bude nesmírně zajímavé sledovat, kterým směrem se bude její vývoj ubírat. Zůstane vymezena současnými hranicemi? Stane se natolik široce otevřenou alternativou, až ztratí hranice, které ji konstituují, nebo se stane pouhou sub-kategorií gay komunity, která pouze jinak definuje ideál krásy? V současné době ji vymezuje několik hranic: erotická preference osoby stejného, mužského pohlaví; hranice, která vytyčuje společenské vnímání maskulinní podoby mužského genderu; a specifický fyzický vzhled. Jak jsem však ve své práci naznačil, je možné, že všechny tyto hranice mohou být fluidní. Informátoři zmínili existenci tzv. „*transbears*“ – transsexuálních medvědů, kteří byli původně ženského pohlaví. Jako medvědi se definují i někteří muži, které medvědi sexuálně přitahují, nebo kteří přijali za vlastní ideje

medvědího hnutí, ale sami přitom fyzické rysy medvěda postrádají. Může se jednoho dne s medvědím hnutím identifikovat i žena či heterosexuální muž?

5. Závěr

Projevy lidské sexuality jsou nesmírně pestré. Antropologické studium by se při jejich interpretaci mělo snažit vyvarovat redukcionalistických zkreslení, která přináší biologizující paradigmatu sexuálního dimorfismu, reprodukce, kategorizace homosexuality, esencialismu a universalismu. Zavedení teoretických konceptů třetího pohlaví a třetího genderu do transkulturní analýzy sexuálních kategorií umožňuje rozpoznat zcela jedinečné kulturní konfigurace sexuality včetně odlišných modelů mužství a ženství, heterosexuality a homosexuality a dovoluje jemnější klasifikaci transkulturních forem homoerotických vztahů.

Jako velmi podstatný a inspirativní pro transkulturní kategorizaci sexuality vnímám názor, že sexuální identita a subjektivita jsou mnohonásobně determinovány, jsou dynamické a proměnlivé. Navrhuji chápat sexuální kategorie jako mnohovrstevné, plastické a neustále podléhající vývoji tak, jak je navrhuje vnímat teoretický koncept „sexual lifeways“. Pro studium sexuálních kategorizací je podle mého názoru důležité tázání po vztahu sexuální kategorie, osobních motivací a tužeb jedince.

Zdá se, že různé lidské společnosti občas mohou vytvořit specifickou alternativní sexuální kategorii pro jedince, kteří z nejrozličnějších důvodů nevyhovují konvenčním normám. V případě nativních kultur Ameriky byla takovouto možností instituce

„two-spirit“, která definovala alternativní společenskou roli v rámci každé komunity určenou exklusivně pouze jednotlivcům a to pravděpodobně na základě jejich vlastní volby. V některých kulturách je jedincům s prvky pohlavní obojetnosti připsána kulturní kategorie třetího pohlaví (například novoguinejský „kwolu-aatmwol“ a dominikánský „guavedoche“) se specifickou sadou kulturních představ o svébytném sociálním vývoji, statutu a původu. Tento triadický systém umožňuje existenci pohlavní obojetnosti jako konstituční kategorie.

Hinduistická kategorie hidžra poté otevírá možnost existence celé specifické komunity v rámci hinduistické společnosti a zároveň kombinuje možnosti jejího přijetí jak na základě vlastní volby, tak společenské askribce. Kategorie hidžra je určena jedincům, kteří z mnoha důvodů nemohou či nechtějí naplnit svá a společenská očekávání o plnohodnotném životě normativního muže, a dává jim legitimní životní alternativu naplněnou participací na životě v alternativní komunitě.

Podobně bychom mohli hovořit i o vzniku sexuální kategorie „bear“. Většinová společnost umožnila některým jedincům, kteří byli outsidersy ve světě konvenčních norem a hodnot, vytvořit vlastní alternativní prostor. Prostor, ve kterém se mohou cítit jako nositelé hodnot, vlastníci symbolické moci. Kategorie „bear“ představuje identitu, jež přetváří roli několikanásobného outsidera v alternativní společenskou roli vlastníka symbolické moci a prezentuje novou sexuální

kategorii, která je svébytnou, alternativní formou identity muže a gaye. Přijetí medvědí identity a vytvoření nové variantní sexuální kategorie je projevem touhy po naplnění sociálního štěstí - po společenském potvrzení a ocenění a po naplnění erotické touhy.

Do jaké míry je možné hovořit o těchto sexuálních kategoriích jako o kategoriích alternativních, záleží na emickém pohledu dané společnosti, nikoliv na etické kategorizaci z pozice evropských norem. Z pohledu evropského se jeví rituální homosexualita sambijských mužů jako výjimečný a naprosto neobvyklý prvek v sexuálním vývoji muže. Zcela v rozporu s evropskou představou je však v rámci sambijské kultury sekvenční homoerotické, bisexuální a posléze heterosexuální chování a s ním spojená identita plně konvenčním konstitučním prvkem kulturní kategorie muže.

Antropologie by měla vlastnit teoretické nástroje, které jí umožní tyto z jistého pohledu neobvyklé sexuální kategorie popsat a interpretovat bez použití biologizujících a etnocentrické redukce.

Seznam použité literatury:

- Benedict, R. (1999): *Kulturní vzorce*. Praha: Argo.
- Benedict, R. (1939): Sex in Primitive Society. In: *American Journal of Orthopsychiatry*, roč. 9, s. 570-573.
- Berger, P.L. a Luckmann, T. (1999): *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK.
- Besnier, N. (1996) *Polynesian Gender Liminality Through Time and Space*. In: *Third Sex, Third Gender, Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. ed. G. Herdt, pp. 285-328. New York: Zone Books.
- Blackwood, E. (1984): Sexuality and gender in certain Native American tribes: The case of cross-gender females. In: *Signs*, roč. 10, s. 27-42.
- Bleys, R.C. (1995): *The Geography of Perversion: Male-to-male Sexual Behaviour outside the West and the Ethnographic Imagination, 1750-1918*. New York: New York University Press.
- Bolin, A. (1996): *Transcending and Transgendering: Male-to-Female Transsexual, Dichotomy and Diversity*. In: *Third Sex, Third Gender, Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. ed. G. Herdt, pp. 241-285. New York: Zone Books.
- Bourdieu, P. (2000): *Nadvláda mužů*. Praha: Univerzita Karlova, Karolinum.
- Collier, Jane F. and Yanagisaka, Sylvia J. (1988): *Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship* In: Collier and Yanagiska (eds.), *Gender and Kinship: Essays Toward a*

-
- Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press.
- Courouve, C. (1982): The Word Berdache. In: *Gay Books Bulletin* 8. s.18-19.
- Deacon, A.B. (1934): *Malekula: A Vanishing People in the New Hebrides*. London: George Routledge.
- Devereux, G. (1937): Institutionalized homosexuality of the Mohave Indians. In: *Human Biology*, roč. 9, s. 498-527.
- Evans-Pritchard, E. E. (1970): Sexual Inversions among the Azande. In : *American Anthropologist*, roč. 72, s. 1428-1434.
- Foucault, M. (1999): *Dějiny sexuality I : Vůle k vědění*. Praha: Herrmann a synové.
- Freud, S. (1997): *Totem a tabu*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství.
- Freud, S. (2000): *Tři pojednání k teorii sexuality*. In: *Sebrané spisy Sigmunda Freuda, Pátá kniha: Spisy z let 1904-1905*. Praha: Jiří kocourek pp.27-132.
- Gay, J. (1986): "Mummies and Babies and Friends and Lovers in Lesetho". In: *The Many Faces of Homosexuality: Anthropological Approaches to Homosexual Behaviour*, ed. E.Blackwood, pp.97-116. New York: Harrington Park Press.
- Godelier, Maurice. (1986): *The Making of Great Man*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gould, S.J. (1997): *Jak neměřit člověka*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Gregerson, Edgar. (1994): *The World of Human Sexuality*. New

York: Irvington

Halperin, D. (1995): *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*.

New York: Oxford University Press.

Hekma, G. (1996): *A Female Soul in a Male Body: Sexual*

Inversion as Gender Inversion in Nineteenth-Century

Sexology. In: *Third Sex, Third Gender, Beyond Sexual*

Dimorphism in Culture and History. ed. G. Herdt, pp. 213-

240. New York: Zone Books.

Herdt, G. (1994) [1981]: *Guardians of the Flutes: Idioms of*

Masculinity. Chicago: The University of Chicago Press.

Herdt, G., ed. (1984): *Ritualized Homosexuality in Melanesia*.

Berkeley: University of California Press.

Herdt, G., ed. (1996): *Third Sex, Third Gender, Beyond Sexual*

Dimorphism in Culture and History. New York: Zone Books.

Herdt, G. (1997): *Same Sex. Different Cultures. Exploring Gay*

and Lesbian Lives. Boulder Colorado: Westview Press.

Hill, Willard W. (1935): *The Status of the Hermaphrodite and*

Transvestite in Navajo Culture. In: *American*

Anthropologist no.37. pp.273-279.

Hinsh, B. (1990): *Passions of the Cut Sleeve: The Homosexual*

Tradition in China. Berkeley and Los Angeles: University

of California Press.

Holý, L., Stuchlik, M. (1983): *Actions, Norms and*

Representations: Foundations of anthropological enquiry.

Cambridge: Cambridge University Press.

Hostetler, A. J. (1998): *Culture, Sexual Lifeways, and*

- Developmental Subjectivities: Rethinking Sexual Taxonomies*. In: *Sexual Research*. Vol. 9. Available at: <http://www.highbeam.com/doc/1G1-20964253.htm>
- Knauft, B. (1993): *South Coast New Guinea Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kroeber, Alfred, L. (1972): More Mohave Myths, In: *Antropological Records*. no. 27. Barkley: University of California Press.
- Kroeber, Alfred, L. (1976): *Handbook of the Indians of California*. New York: Dover.
- LeVine, Robert, A. (1994): „Foreword“ In: Gilbert Herdt: *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*. Chicago: The University of Chicago Press. pp.VII-IX.
- Lévi-Strauss, C. (1996): *Myšlení přírodních národů*. Praha: Dauphin.
- Malinowski, B. (1927): *Sex and Repression in Savage Society*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Malinowski, B. (1929): *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. London: Routledge and Kegan Paul, Ltd.
- Martin, R.K., and Piggford, G. (1998): „Introduction: Queer, Forster?“ In: R.K.Martin and G.Piggford, ed., *Queer Forster*. pp.1-28. Chicago and london: University of Chicago Press.
- Mead, M. (1961): „Cultural Determinants of Sexual Behaviour“ In: *Sex and Internal Secretions*, ed. W.C. Young, pp.1433-1479. Baltimore: Williams and Wilkins.

-
- Morris, Robert J. (1992): „*Same-Sex Friendship in Hawaiian Lore: Constructing the Canon*“. In: *Oceanic Homosexualities*, ed. S.O. Murrey, pp. 71-102. New York: Garland
- Murray, S.O. (1992): *Oceanic Homosexualities*. New York: Garland.
- Nanda, S. (1996): *Hijras: An Alternative Sex and Gender Role in India*, In: *Third Sex, Third Gender, Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. ed. G. Herdt, pp. 241-285. New York: Zone Books.
- Nanda, S. (1998): *Neither Man Nor Woman: The Hijra of India*. Belmont: Wadsworth Publishing.
- Prokopík, P. (2001): *Hypermaskulinizace*. Diplomová práce obhájená na Ústavu Etnologie FFUK v Praze.
- Roscoe, W. (1988): *We'wha and Klah: The American Indian Berdache as Artist and Priest*. In: *American Indian Quarterly*. no. 12(2). s.127-150.
- Roscoe, W. (1996): *How to Become a Berdache: Toward a Unified Analysis of Gender Diversity*. In: Gilbert H. Herdt, ed., *Third Sex, Third Gender, Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. pp. 329-372. New York: Zone Books.
- Sedgwick, E. K. (1990): *Epistemology of the Closet*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Seidman, S. (1996): „*Introduction*“. In: S.Seidman, ed., *Queer Theory/Sociology*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Stoller R.J.(1968): *Sex and Gender*. New York: Science House.

-
- Van Baal, Jan. 1996. *Dema: Description and Analysis of Marind-anim Culture*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- von Krafft-Ebing, R. (1998): *Psychopathia Sexualis with Especial Reference to the Antipathic Sexual Instinct: A Medico-forensic Study*. With an Introduction by F.S.Klaf. New York: Arcade Publishing
- Vrhel, F. (1998): Antropologie sexuality a Melanésie. *Acta Universitatis Caroline - Studia Ethnologica* XI: s. 9-18.
- Vrhel, F. (2002): *Antropologie sexuality: Sociokulturní hledisko*. Brno: Masarykova universita.
- Weiss, P. (1965): *The Persecution and Assassination of Jean-Paul Marat As Performed by the Inmates of the Asylum of Charenton Under the Direction of The Marquis de Sade*. New York: Atheneum.
- Whitehead, H. (1981): *The Bow and the Burden Strap: A New Look at Institutionalized Homosexuality in Native America*. In: Sherry B. Ortner and Harriet Whitehead ed., *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. pp.90-93. New York: Cambridge University Press.
- Williams, W. (1986): *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*. Boston: BeaconPress.
- Witherspoon, Gary (1977): *Language and Art in the Navajo Universe*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Další použité zdroje:**Tištěné magazíny:**

A Bear's Life, 2006-2007, čísla: 8.-12. New York: Bears

Brothers Enterprises Ltd.

Bear - Das Barenmagazin, 2003-2004, čísla: 42. a 48. Köln: TSM

Media GmbH.

EuroBear, 2007-2008, čísla: 19. a 21. Köln: TSM Media GmbH.

100%Beef, 2006-2007, čísla: 24, 31 a 32. Palm Springs: J&L

Productions.

Cock, 2004, čísla: 10, 11 a 12. Köln: TSM Media GmbH.

Internetové stránky:

<http://www.abearslifemag.com>

<http://www.Bearguide.net>

<http://www.bearhug.net>

<http://www.Bearworld.com>

<http://www.Bearwww.com>

<http://www.bearmfg.com>

<http://www.bosf.org>

<http://www.butch-berlin.de>

<http://www.cz-medvedi.webpark.cz>


<http://www.resourcesforbears.com>

























<http://www.Spreebaeren.de>

<http://www.thecompletebear.com>

<http://www.ultimatebearlinks.pbwiki.com>



Internetové stránky Bearworld.com s profily členů.



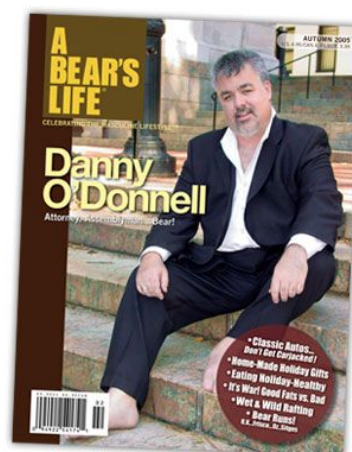
<p>Sussexlion</p>  <p>Eastbourne UK</p> <p></p>	<p>Jpreston</p>  <p>Fort Wayne, IN USA BEAR4CHAT</p> <p></p>	<p>LatinColt</p>  <p>Miami Beach, FL USA BEAR4FRIENDS</p> <p></p>	<p>Alessandro</p>  <p>Trieste Italy BEAR4SEX</p> <p>ONLINE </p>
<p>Stefbear</p>  <p>Berlin Germany BEAR4FRIENDS</p> <p></p>	<p>Caballero</p>  <p>Buenos Aires Argentina BEAR4FRIENDS</p> <p></p>	<p>Likeaphoenix</p>  <p>Jackson, MS USA</p> <p></p>	<p>Thefunguy</p>  <p>Sydney Australia BEAR4LOVE</p> <p></p>
<p>Rgbeef</p>  <p>San Francisco, CA USA BEAR4FRIENDS</p> <p></p>	<p>Bearus</p>  <p>Pasadena, CA USA BEAR4SEX</p> <p></p>	<p>Lyonbear60</p>  <p>Lyon France BEAR4LOVE</p> <p></p>	<p>Schaffhauserb..</p>  <p>Schaffhausen Switzerland BEAR4FRIENDS</p> <p></p>

Page # 1 / 10891 | [Click here for NEXT PAGE](#)

or Go to Page # GO

: Bears, Musclebears, Daddybears, Chubbybears, Leatherbears
: Cubs, Chasers

Titulní stránky společenského časopisu „A Bear's Life“:



Loga medvědích skupin - Evropa I.



CZ-Medvědi, Praha
Česká republika



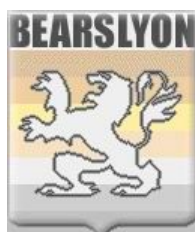
Ústečtí medvědi
Česká rep. Ústí n.Lab.



Moravian Bears, Olomouc
Česká republika



Suomi Karhut
Finsko



BearsLyon
Francie



Bear Paris Club
Francie



The Furry Glen
Irsko



Gruppo Bear Sardinia
Itálie



Orsi Siculi
Itálie



Datschibären Augsburg
Německo



Big Bears & Buddies
Německo



Spreebären, Berlín
Německo



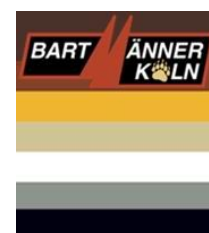
Butch Berlin
Německo



Rhein-Main-Baeren
Německo



Nordbären Hamburg
Německo



Bartmänner Köln
Německo



Leinebären Hannover
Německo



Mannheim Bears
Německo



Bears Club Stuttgart
Německo



Netherbears Amsterdam
Nizozemí

Loga medvědích skupin - Evropa II.



Dikke Maatjes
Nizozemí



Norske Bamseklubben
Norsko



Wiener Runde
Rakousko



Moscow Bears Club
Rusko



Bears of Athens
Řecko



Osos de Galicia
Španělsko



Bears Castilla y Leon
Španělsko



Bears Sitges Club
Španělsko



Mad.Bears, Madrid
Španělsko



Valenciabears
Španělsko



Goteborg Bears
Švédsko



Viking Bears
Švédsko



Swiss Bears
Švýcarsko



Anatolian Bears
Turecko



Istanbul Bear Club
Turecko



BearScots
Velká Británie



South Coast Bears
Bournemouth
Velká Británie



Bearhug Bearsclub
Velká Británie, Londýn



Manbears, Manchester
Velká Británie



Bears of the North East
Velká Británie, Newcastle

Loga medvědích skupin - zbytek světa.



Osos de Buenos Aires
Argentina



Osos de Cordoba
Argentina



Bear Men of Adelaide
Austrálie



Bears Perth
Austrálie



HCB Bears Sydney
Austrálie



Bears Canberra
Austrálie



VicBears, Victoria
Austrálie



Osos de Chile
Chile



Bear Club Japan
Japonsko



S.A. BEARS
Jihoafrická Republika



Rocky Mountain Bears
Kanada



Bears of Edmonton
Kanada



Forest City Bears Ontario
Kanada



Ottawa Bears
Kanada



Vancubz, Vancouver
Kanada



Osotes Colombia
Kolumbie



Osos Tapatios
Mexiko



Osos Michoacanos
Mexiko



Osos Regios Monterrey
Mexiko



Angelosos Puebla
Mexiko

Loga medvědích skupin - USA I.



Rocket City Bears
Huntsville, Alabama



Bears of the West
Pheonix, Arizona



LA Bears
Los Angeles, California



Palm Springs Bears
Palm Springs, California



Bears of San Francisco
San Francisco, California



South Bay Bears
San Jose, Californis



Front Range Bears
Denver, Collorado



Clearwater Bears
Clearwater, Florida



Southern Bears
Atlanta, Georgia



Aloha Bears
Honolulu, Hawaii



Great Lake Bears
Chicago, Illinois



Mid West Bear Pack
Indianapolis, Indiana



Wichita Bears
Wichita, Kansas



Bear & Bear Trappers
New Orleans, Louisiana



Bare Bears
South Portland, Maine



Boston Bears
Boston, Massachusettes



Motor City Bears
Detroit, Michigan



Mid Michigan Bears
Flint, Michigan



Kansas City Cave Bears
Kansas, Missouri



Blackjack Bears
Las Vegas, Nevada

Loga medvědích skupin - USA II.



Bear Albany
New York City, NY



Buffalo Bears
New York City, NY



Metro Bears
New York City, NY



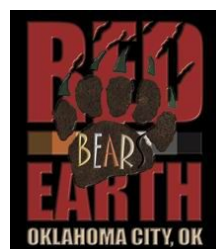
Empire Bears
Rochester, NY



River Bears
Cincinnati, Ohio



Arktos Bears
Cleveland, Ohio



Red Bear Earth
Oklahoma City, OK



Driller Bears
Tulsa, Oklahoma



Liberty Bears
Philadelphia, PH



Blue Saude Bears
Memphis, TN



Heart of Texas Bears
Austin, Texas



Dallas Bears
Dallas, Texas



Eagle Bears
Dallas, Texas



Trinity River Bears
Fort Worth, Texas



Lone Star Bears
San Antonio, Texas



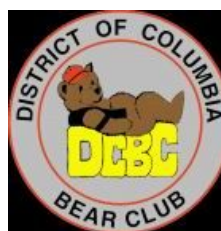
Utah Bear Alliance
Salt Lake City, Utah



Northwest Bears
Seattle, Washington DC



Evergreen State Bears
Tacoma, Washington DC



DC Bear Club
Washington, DC



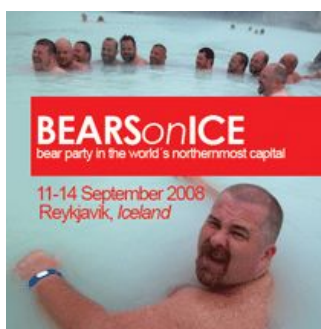
Bear Club for Men
Green Bay, Wisconsin

[illegible]

Reklamy na medvědí setkání v roce 2008.II.



Chocolate Patrio
Buenos Aires, Argentina



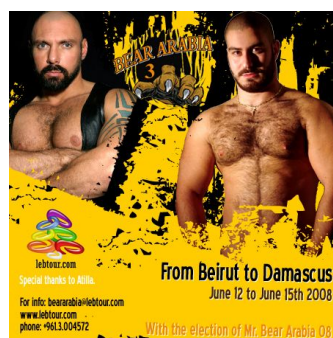
Bears on Ice
Reykjavík, Island



Fat and Furious
Řím, Itálie



LumBearJack Bear Hunt
Kanada



Bear Arabia
Libanon



Kinky Bear Hug
Eindhoven, Nizozemí



Moskovskij Banji Medvežatnik
Moskva, Rusko



Bear's Istanbul Hardcore
Istanbul, Turecko



Expansion
Orlando, USA



Bristol Bear Fiesta
Bristol, Velká Británie



Chunk Christmas
Londýn, Velká Británie



Bear Evolution
USA

Soutěže Mr. Bear.



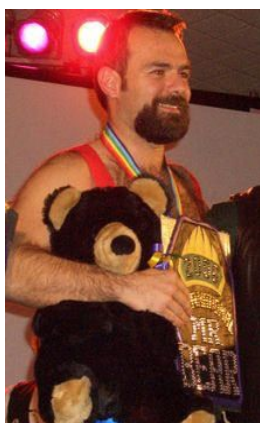
Mr. Bear Germany 2007
Kolín nad Rýnem



Mr. Bear Germany a Mr. Deaf-Bear Germany
Kolín nad Rýnem, 2007



Mr. GrizzlyBear, Mr. Bear, Mr. Cub
Mr. DaddyBear, San Francisco 2004



International Mr. Bear
San Francisco, 2004



Mr. DaddyBear, Mr. Cub, Mr. Bear
a Mr. GrizzlyBear, San Francisco 2008



Gran Osazo 2006
Guadalajara, Mexiko



Mr. Bear Germany
Kolín nad Rýnem 2006



Mr. DaddyBear, Mr. GrizzlyBear, Mr. BearCub
a International Mr. Bear,
San Francisco 2005



Mr. Bear UK
Londýn 1999